OPERE
DI
FRANCESCO MARIA
CAVAZZONI ZANOTTI.

TOMO QUARTO.

IN BOLOGNA
NELLA STAMPERIA DI S. TOMMASO D'AQUINO
MDCCLXXXIV.
CON *APPROVAZIONE*.

LO STAMPATORE
A CHI LEGGE.

ECco, Lettor cortese, la morale Filosofia del celebre Francesco Zanotti, e insieme con essa alcuni opuscoli, che le appartengono. Poichè la grandezza del presente volume non hà permesso, che sia pubblicato tutto ciò, che fù scritto dal Zanotti su questo argomento, e però è convenuto riserbarne alcuna parte al Tomo quinto, che per quanto sia possibile vedrà ben presto la pubblica luce. Ora non debbo lasciar di avvertire, che nel ristampare la morale Filosofia mi sono, anzi che alla prima edizione fatta in Bologna, attenuto a quella, che fù pubblicata in Venezia l' anno 1763. Il motivo di questa mia determinazione potrà essere inteso assai facilmente da chiunque si rammenti ciò, che fù avvertito nella vita del Zanotti pubblicata in fronte del primo Tomo di questa raccolta; cioè, che nella ristampa fatta in Venezia fù premessa dal Zanotti stesso una relazione delle controversie, che si eccitarono in occasione, che fù stampata la morale Filosofia. Questa relazione non

doveva ometterſi, sì perchè è opera dello ſteſſo inſigne ſcrittore, sì perchè giova moltiſſimo a comprendere con eſattezza quelle conteſe, che già commoſſero tutta Italia. Per la qual coſa io ben confido, che a voi, corteſe Lettore, dovrà eſſer cara, ed accetta queſta mia deliberazione diretta a recarvi profitto; e vivete felice.

LA FILOSOFIA
MORALE,

TAVOLA

Di quanto si contiene in questo quarto Volume.

LA FILOSOFIA MORALE.

PARTE PRIMA

Della felicità.

Cap.

PARTE SECONDA

Della virtù morale in generale.

PARTE TERZA

Delle virtù morali in particolare.

Cap.

PARTE QUARTA

Delle virtù intellettuali.

PARTE QUINTA

Di alcune qualità dell' animo, che non sono nè vizj, nè virtù.

Del-

RAGIONAMENTO

Sopra un libro franzese.

DISCORSI TRE

In risposta al libro del P. Casto Innocente Ansaldi intitolato *Vindiciæ Maupertuisianæ*.

DISCORSO PRIMO

DISCORSO SECONDO

DISCORSO TERZO

AI LEGGITORI.

QUesta Filosofia morale del Sig. Francesco Maria Zanotti, o piuttosto quella di Aristotele con singolar chiarezza da lui spiegata, e vagamente esposta, fu data alle stampe, ha già forse otto anni, per gli eredi di Costantino Pisarri in Bologna. Ma come l' opera è stata, ed è con molta istanza, e premura da molti e da molte parti richiesta, di che posso io rendere sicura testimonianza, così ho creduto, che le copie, che furon fatte in quella edizione, o per lo numero loro, o per dovere uscir tutte da una Città sola, difficilmente soddisfar potessero a tanto desiderio; e che avrei fatto cosa grata agli studiosi della Filosofia, e del bello e leggiadro scrivere, se ne avessi moltiplicate le copie, ordinandone, come ho fatto, una ristampa quì in Venezia. E perchè la brama oramai così sparsa di un tal libro, non può d' altronde esser nata, che dal sentimento de' letterati uomini, il giudicio de' quali incita poi gli altri, e gli accende; così crederò non esser fuor di proposito nominar quì alcuni di quei letterati, che l'

hanno avuto in ſingolar pregio, acciocchè accreſcendoſi il numero degli eſemplari, ancor ſe ne accreſca, quanto per me ſi può, il deſiderio. Benchè pochiſſimi ne nominerò; sì perchè troppo lungo ſarebbe il nominargli tutti, sì perchè quei pochiſſimi ſono tali, che ſecondo me poſſono valer per molti. Il primo però, che è forſe anche il più illuſtre, non può ricordarſi ſenza un' eſtremo dolore per la perdita, che ſe n' è fatta, eſſendo egli l' Eminentiſſimo, e Reverendiſſimo Signor Cardinale Angelo Maria Querini, il quale eſſendo, già alquanti anni, di queſta vita paſſato, pur tanta memoria ha laſciato, e tal deſiderio di ſe, che par tuttavia eſſer morto da poco in quà. E di vero ſe queſta noſtra miſera età ha veduto alcun uomo di raro, e maraviglioſo ingegno, e di vaſtiſſima, e quaſi infinita erudizione fornito, oltre le gentili maniere, ed una ſomma affabilità, corteſia, liberalità, e moderazione, e grandezza d' animo incomparabile, ben ſi può dire, che egli foſſe quel deſſo; così che parea, che la natura avendo voluto moſtrare al mondo un' eſempio sì raro, e ſingolare, doveſſe ancora laſciarvelo per più lungo tempo. Ma per non eſtendermi inutilmente nella doloroſa memoria, dico, che il Signor Cardinal Querini ebbe in tanto pregio la Filoſofia del Sig. Zanotti, e tanto eſtimolla, che avendola da principio letta con grande avidità, non ſeppe

poi

poi levarsela mai più dal tavolino, godendo oltremodo di rileggerne quando un luogo, e quando un' altro, per una singolar grazia e leggiadria di stile, che a lui parea trovar quivi per tutto, congiunta ad una somma e profonda dottrina. Di che fa fede egli stesso in una sua lunga lettera, che fu forse l' ultima, che egli scrisse, e fu poi stampata in Brescia poco appresso la morte sua. E quantunque tanto si dilettasse della Filosofia, maggior piacere però recavagli quel ragionamento, che il Sig. Zanotti fece andar dietro alla Filosofia stessa. Imperocchè avendo in esso mosse con bellissimo modo, e somma grazia molte quistioni sopra un libro Franzese, stampato in Londra col titolo *Essai di Morale*; al Sig. Cardinale era grandemente piaciuto l' esame di quel libro, il qual per essere del famosissimo Sig. di Maupertuis non potea non parer molto importante. Il Sig. Cardinale però favoriva assai le parti del Sig. Zanotti contro il Franzese, e mostrava in ciò anche l' amor della patria. Pare, che al giudicio di così grand' uomo, com' era il Signor Cardinal Querini, non sia necessario aggiungerne verun' altro. Io però non voglio tralasciarne uno, il quale se non è necessario, sarà però da tutti creduto di gran peso; ed è quello del Padre Casto Innocente Ansaldi Domenicano, lume grandissimo della reale università di Torino. Imperocchè quantunque egli

non

non si accordasse certamente al giudicio del Sig. Cardinale in quanto al sopraddetto ragionamento, anzi movessegli contro molte obbiezioni, che poi raccolse in un libro latino dottissimo intitolato *Vindiciæ Maupertuisianæ*; pure dichiarò apertamente, e spessissime volte, aver lui molto che opporre al detto ragionamento, nulla che opporre alla Filosofia. Della quale sempre che ne parlò, ne parlò con grandissima stima, e in una sua lettera elegantissima, che fu poi con tre discorsi del Sig. Zanotti stampata in Napoli, tanto la lodò, che parve non poter saziarsene, ed accennandone varii luoghi, gli chiamò veramente ammirabili, alcuno anche divino. Che se nel ragionamento riprese, e castigò molte cose, queste furono appunto quelle, che a lui parvero discordanti dalla Filosofia; il che facendo mostrò non tanto di riprender l' uno, quanto di lodar l' altra. Questa diversità di pareri in uomini di tanto ingegno, e di tanta letteratura dovette far nascere, come ognun vede, il desiderio non solamente di avere il libro del Sig. Zanotti, ma anche di entrare addentro nelle quistioni, che si facevano sopra di esso. Perchè moltissimi attentamente le esaminarono, de' quali uno merita tanto di essere nominato, che, nominato lui, non accade nominar gli altri. E' questi il Reverendissimo Padre Pio Tommaso Schiara pure Domenicano, che dimorando in Ro-

ma

ma era a que' dì Bibliotecario della insigne Casanatense, ed è poi stato fatto dal N. S. Secretario della Sacra Congregazione dell' Indice. Egli dunque, essendone pregato dal Padre Ansaldi, esaminar volle tutta la controversia, ricercandone con ogni diligenza capo per capo tutti, per così dire, i nascondigli; e stese un suo parere, e ne fece un libro in vero dottissimo, il quale quantunque fosse favorevolissimo al Sig. Zanotti, pur piacque al Padre Ansaldi di farlo pubblico, e darlo alle stampe in Venezia. E di vero chiunque leggerà un tal libro, non avrà che desiderare altro per conoscere tutta quanta la controversia, essendo in esso esposto ogni cosa con bellissimo ordine, e maravigliosa chiarezza oltre un' infinita sottilità ed erudizione, che vi si scorge per tutto. Furon poi molti in Italia, i quali mossi, cred' io, dalla fama di così pellegrini ingegni, pensarono di farsi illustri entrando nella nobil contesa; onde uscirono tanti scritti, che troppo lungo sarebbe l' annoverargli. Ma i già detti bastano a far intendere, come sia nato in tante persone il desiderio di questo libro, e come a me convenisse il far sì, che un tal desiderio non fosse, o per scarsezza di copie, o per altro incomodo, defraudato. E tanto più che avendo il libro a questi dì levato sì gran rumore in Italia, par bene, che esso aver si debba come un prezioso monumento dell' isto-

ria.

ria delle lettere, e debban perciò, non uno, o due, ma più ancora, ingegnarsi di farlo giungere ai posteri con le stampe loro. Al che mi sono io sentito grandemente stimolare per un' altra ragione ancora; considerando non senza qualche maraviglia, come una Filosofia, la quale nella sua prima fronte dimostra di voler seguire Aristotele, e di essere scritta per argomenti di Cavalleria, e ad uso di poeti, e di oratori, abbia potuto a questi nostri tempi rivolgere a se gli animi delle persone, e farsi leggere volentieri. Nè io credo, possa ciò esser seguito se non forse per due cagioni. La prima si è, perchè gli argomenti di Aristotele vi sono esposti con chiarissimo ordine, e con una brevità e precision somma, la quale fu ben notata dal celebre Novellista Fiorentino, e messi nel loro miglior lume; con che può farsi piacere, cred' io, a qualunque secolo anche Aristotele. Sebbene il Signor Zanotti, esponendo la filosofia di questo grand' uomo, non così a lui si obbliga, e stringe, che non se ne allontani anche talvolta, ricordandosi di Platone; della cui filosofia par tanto vago, che direste aver lui seguito Aristotele malvolentieri. La seconda cagione, per cui forse il libro è stato cortesemente ricevuto, si è quella grazia e leggiadria di stile, che il Sig. Cardinal Querini vi riconobbe, e confessò di essere da essa stato preso. E pare in verità, che il Signor

Za-

Zanotti abbia voluto trarre la Filosofia Morale dei Peripatetici dalle immondezze del dir scolastico, adornandola di parole scelte, e risplendenti, e con vago, e naturale ordine collocate, e spargendola di sentenze quando graziose et urbane, e quando gravi e magnifiche, senza lasciar niuno di quegli ornamenti, che possono ad una somma chiarezza, e semplicità, e brevità esser congiunti. E che il Signor Zanotti abbia voluto ciò, o almeno desiderato, non par da metter in dubbio. Se poi l' abbia conseguito, a me non istà di giudicarlo. Io me ne rimetterò ad un valentissimo uomo, e per le opere da lui date in luce chiarissimo, professore delle più alte scienze in Torino, e Maestro di quel real Principe. Egli è il Padre Giacinto Gerdil Barnabita, uomo ornatissimo, il quale, come ognun sa, scrive sì nella nostra volgar lingua, come nella franzese, con tanta proprietà e grazia, che par così l' una essergli naturale come l' altra. Io dunque so, che egli scrivendo ad un' amico in proposito della Filosofia Morale del Signor Zanotti, ebbe a dire, che egli in leggendola credea di aver ravvisata in certo modo la forma di quella maravigliosa eloquenza, che tanto fu da Marco Tullio in Aristotele ammirata, ed è ora da così pochi riconosciuta. E certo che dove il Signor Zanotti è più preciso e ristretto con un dir franco e risoluto, mostra, che niun'

altro esempio s' abbia proposto che Aristotele; in alcuni luoghi però, e massimamente nel fine, ove si scosta dall' opinion d' Aristotele, pare che si scosti alquanto ancor dallo stile, e lasci correre con maggior' ampiezza l' orazione, venendogli forse in mente Platone. Ma, come ho detto, non istà a me di giudicarne. Io credo bene, che tale essendo il grido di questo libro, qual potrebbe, se la pubblica voce non bastasse, raccogliersi dalle sopraccitate testimonianze, dovrà esser gradita agli studiosi, e letterati uomini l' opera mia, che procurata avendone la ristampa, ho aperta a maggior numero di persone la via di provvedersene; le quali se di tanto mi saranno cortesi, che vogliano, leggendo il libro con quella attenzione, che esso merita, di questa edizione far prova, spero, che come io della lor cortesia, così dovranno esse restar contente della mia diligenza.

PREFAZIONE DELL' AUTORE

Al Signor Marchese

LUCREZIO PEPOLI

Nobile, e Patrizio Bolognese, Gentiluomo Veneziano ec.

QUantunque io, come voi sapete, Ornatissimo e Gentilissimo Signor Marchese, mi sia mosso a scrivere questo trattato di Filosofia morale per comandamento vostro, e per voi solo; e perciò speri, che egli debba esser letto unicamente da voi, essendo unicamente per voi scritto; ad ogni modo perchè potrebbe venire in mano d' altri, i quali, ciò non sapendo, estimassero me essere incorso in varj errori, e di questi mi riprendessero, io penso di dovere escusarmi appresso loro. Perchè sebbene essendo voi soddisfatto della mia fatica, poco debbo curare il giudicio degli altri; non è tuttavia da permettere, che agli altri dispiaccia quello, che a voi è piaciuto, ch' io faccia. E quand' anche le mie escusazioni non fossero ricevute, a me però gioverebbe di averle fatte, massime cominciando da quella, che io voglio, che sia la prima, anzi la maggiore di tutte, cioè, che se io ho preso un carico tanto superiore alle mie forze, prendenda

a scrivere in Filosofia morale, voi siete quello, che me l' avete imposto, onde avendo comune con voi la colpa, pare, ch' io debba aver comune con voi anche il biasimo; che di vero mi terrei per molto contento, e troppo più che non sono, mi stimerei fortunato incorrendo in alcuna riprensione, nella quale avessi voi per compagno. Per non valermi però di questa escusazione sola, quantunque questa sola bastar mi potesse, non lascierò di rispondere separatamente a ciascuna delle riprensioni, che secondo ch' io posso antivedere, mi saran fatte. E certo saran di quegli, i quali si maraviglieranno, ch' io abbia preso a scrivere di Filosofia morale in un tempo, in cui così pochi ne scrivono, e pochissimi curano, che sene scriva. A quali però rispondendo dico, che se eglino mi dimostrassero essere la Filosofia morale una scienza ignobile, e da sprezzarsi, molto varrebbe la lor ragione; ma essendo ella stata stimata sempre fra tutte le altre scienze nobilissima, e agli oratori, et ai poeti, e a tutti quelli, che s' avvolgono negli affari, ed entrano al governo delle repubbliche, sommamente necessaria, non veggo, perchè debba accusarsi chi prende a scriverne, eziandio che pochi ne scrivano; che anzi parmi da lodar molto per questo appunto, perchè fa quello, che pochi fanno. Saranno ancor degli altri, a' quali parrà cosa strana, che mettendomi io a scrivere in Filosofia abbia voluto seguir' Aristotele, le cui opinioni e maniera di filosofare sono oggidì generalmente disapprovate; et altri diranno, che la materia della Morale vuol trattarsi con molto maggior

gior brevità, che non fece Aristotele, dicendo che al vivere onesto, senza tante speculazioni, bastano pochissimi precetti, che posson raccogliersi in quattro versi; e biasimeranno la lunghezza del mio libro. Però cominciando da questi ultimi, io non credo, Signor Marchese, di avervi messo per le mani un trattato tanto lungo, che non possa esser letto ed inteso da chi si sia in brevissimo tempo; intanto che io ho temuto assai volte, che voi foste per dolervi più tosto della brevità mia, et avreste desiderato un trattato più amplo, e più diffuso; dal qual però mi sono astenuto, sì perchè gli altri miei studj non mi consentivan di farlo; sì ancora, e molto più, perchè scrivendo io questo trattato per voi solo, l' altezza dell' ingegno vostro non aveva bisogno di molto lunga esplicazione. Ma gli altri, che non hanno tanto ingegno, quanto voi; e tuttavia vorrebbon ridur la Morale a quattro versi; io non credo già, che aborriscano la lunghezza, ma più tosto si infastidiscono della scienza istessa, la qual loro parrebbe sempre troppo lunga, quantunque fosse brevissimamente trattata; perciocchè è sempre lungo tutto quello, che infastidisce. Perchè quanto poi al dire, che pochissimi precetti bastano al vivere onestamente, io nol nego; e so, che Socrate fu della stessa opinione; e però solea dire, che colui è già grandemente virtuoso, che desidera di essere. Nego bene, che il fine di quei, che scrivono in Morale, altro non sia, che il vivere onesto; perchè sebben moti nel principio de i lor trattati non altro fine hanno detto di avere, che questo solo, io credo però, che se e-

glino avesser meglio ricercato l' animo loro, vi avrebbon trovato anche un' altra intenzione molto nobile, e molto necessaria. E questa è di mostrare a gli uomini non solamente le regole dell' onestà, ma farne ancora intender loro le ragioni, i principii, e le cause, per poter poi bene, e distintamente ragionarne, ed insegnarle ad altri, e farne lezioni da tramandare alla posterità, il che se non avessero quegli scrittori avuto in animo, non ne avrebbono distesо tanti libri, ne tanto accuratamente. Ora sebben poche regole bastano al vivere onestamente; però molto studio, e molti avvertimenti e speculazioni si ricercano a poter ben ragionarne; e quindi è, che non tutti quelli, che praticano l' onestà, sono anche atti ad insegnarla, e molte volte meglio ne parlano quelli, che non la praticano; richiedendosi in questa materia assai più studio al ben dire, che al ben fare: di che possono facilmentee accorgersi i poeti, e gli oratori, e tutti quelli, che entrano a parlare o nelle pubbliche, o nelle private adunanze, occorrendo loro quasi del continuo di dover giudicare delle azioni virtuose, o viziose degli uomini, ora lodandole, e or biasimandole, e difendendole spesse volte, e spesse volte accusandole, e venir sovente a contrasti sopra le usanze e gl' instituti della città. Delle quali cose se credono di poter parlare assai bene quelli, che non vi hanno posto studio niuno, quanto meglio, e più speditamente il faranno quelli, che avendovi posto studio, sapranno subito distinguere l' una virtù dall' altra, e render ragione degli ufficii di ciascheduna, dividendo il loro discorso

so acconciamente, e con bel modo, e traendolo da i veri principii? Il che però non potranno fare se non quelli, che avranno dato qualche spazio di tempo allo studio della morale. Al quale accostandosi avran pur dovuto in primo luogo vedere, in che sia posta la felicità, direttrice comune di tutte le umane azioni, e quindi, tratti da essa, procedere alla contemplazione della virtù, ricercandone prima la natura, poi per qual modo, o in quante forme dividasi, e come s' adorni di tutti gli altri beni, o sieno quelli, che rischiarano l' intelletto, o quelli, che diconsi esser del corpo, o quelli, che si lasciano alla fortuna. E in questo mare entrando come avran potuto non trascorrere alla considerazione di quelle qualità dell' animo, che per una certa similitudine si fingon' esser virtù, e non sono? Come astenersi dalla considerazion degli affetti, che per le varie apparenze in noi si risvegliano? Come passarsi dell' amore? Come dell' amicizia? Di che si vede lo studio della morale poter essere assai breve a chi voglia vivere onestamente; a chi voglia farne trattati, e sol anche bene e distintamente, ove che sia, ragionarne, non poter' essere se non molto lungo. E per venire ad alcun caso particolare, chi non vede, che in quelle adunanze massimamente, in cui trattasi di ridurre a pace le cavalleresche contese, dovendovisi disputar sempre sopra gli ufficii della giustizia, dell' intrepidezza, della mansuetudine, del valore, sopra l' onore, che nasce da virtù, sopra l' ingiuria, che lo sminuisce, o lo leva, niente è più necessario, che posseder bene i principii del-

la morale Filosofia? Nella quale quelli che sono ammaestrati, senza dubbio ragioneran molto meglio; laddove quelli, che ne son privi, non possono parlar che a caso: perciocchè seguono le popolari opinioni, che non di rado son false, e si cangiano di dì in dì a capriccio degli uomini; onde quei, che le seguono, decidono le quistioni non secondo i principii, che mostra la ragione, ma secondo quelli, a cui per fortuna s' avvengono. Di che potete essere testimonio voi stesso, Sig. Marchese, che essendo nato in così alto luogo, e congiungendo a tanta acutezza d' ingegno, e prontezza d' animo una singolar perizia è destrezza in ogni maniera di armeggiare, pare, che la natura vi abbia posto al mondo per affari di cavalleria; ne' quali essendo sopra l' età vostra versatissimo, avrete abbastanza compreso, quanto in quelli sia necessaria una non mediocre conoscenza della morale Filosofia. E io credo, che per questo abbiate voluto, che io ne stenda un trattato, sperando forse, che altri, mosso dal mio esempio, ne scriverebbe dopo me un migliore. Ma assai s' è detto circa la riprensione della lunghezza. Vegniamo all' altra d' aver voluto io seguire Aristotele; la cui maniera di filosofare mi dicon' essere oggidì quasi generalmente disapprovata, parendo anche le sue opinioni disusate e false. Ma quanto all' essere disusate, io non so, perchè alcuno mi debba per questo riprendere; imperocchè se le opinioni d' Aristotele diconsi disusate, ciò è argomento, che furono usate una volta. Che se le opinioni, come le vesti, usandole si logorassero, e perdessero il pre-

gio

gio loro, io concederei volontieri, che non dovessero più quelle antiche seguirsi, che furono un tempo in grandissima riputazione, poi dopo un lungo uso sono state abbandonate. Ma poichè invecchiando gli uomini, e indebolendosi, non invecchiano, nè si indeboliscono le sentenze; chi vorrà oppormi, che io mi allontani dalla consuetudine seguendo le opinioni d' Aristotele, le quali se non sono in uso nel presente secolo, furono però in uso in un' altro? Perciocchè, volendosi seguir l' uso, non è maggior ragione, perchè debba seguirsi più tosto l' uso di un secolo, che di un' altro, non essendo l' un secolo di maggiore autorità, che l' altro. Et io so bene, che in alcune scienze, le quali si fondano sopra molte e lunghe osservazioni con esperimenti e prove ricercate, più vuol credersi a gli ultimi secoli, che a quelli, che gli precedettero, il che si vede nella notomia, nella naturale istoria, nella geografia, nell' astronomia, e generalmente in quasi tutte le scienze fisiche. E ciò è, perchè gli ultimi possono stabilire le lor dottrine sopra maggior numero di esperimenti, e di osservazioni, che gli antichi non poterono, i quali dovevano averne minor copia. E per l' istessa ragione dovranno i posteri in tali scienze creder meno al nostro secolo, che al loro. Che se la dottrina morale si stabilisse essa pure sopra tali cose, io son d' opinione ancor' io, che volendo seguire la consuetudine, dovrebbe seguirsi quella de gli ultimi; ma fondandosi essa sopra ragioni e principii, che in pochissimo tempo si manifestano a tutti, nè altro ricercandovisi se non una certa acutez-

za

za d' ingegno, svegliata da qualche studio, non so, perchè gli antichi non potessero essere in queste cose eccellenti, come i nostri; e parmi sciocca presunzione il volere, che la consuetudine di un certo secolo abbia tanto di autorità, che le consuetudini de gli altri sieno tutte da disprezzarsi, e da deridersi. Sebben molti sono, i quali in vero disprezzano le opinioni degli antichi per questa sola ragione, perchè più non sono secondo l' usanza; ma si vergognano però di dirlo, e vogliono più tosto dare ad intendere, che le disprezzano, perchè avendole diligentemente esaminate, le hanno trovate false; e questi mi riprenderanno, dicendo che accostandomi ad Aristotele mi sono allontanato dal vero. Et io credo, che errino grandemente; perchè se noi vorremo ascoltar la ragione senza dare all' usanza più di quello, che le si dee, io estimo, che sarà cosa assai difficile il decidere, quali di tanti filosofi, che hanno scritto della morale con tanta acutezza, e varietà, abbia colpito il vero, e qual no. Intantochè io credo, che come in altre scienze, così anche in questa, vana ed inutil fatica prendono quei maestri, che voglion prima aver decise tutte le questioni a senno loro per insegnarle poscia così, come essi l' anno decise; quasi la decision loro terminar potesse quelle quistioni, che non hanno potuto terminarsi per la decisione di verun' altro; o fosse di maggiore utilità a gli scolari apprender ciò, che parve vero al lor maestro, il qual forse non era il più eccellente uomo del mondo, che quello, che parve vero a i grandissimi, e eccellentissimi. Io dico, dunque, che i

mae-

maestri non debbono pigliar gran pena, se quelle cose, che insegnano, sieno vere, o no; purchè pajano vere a molti e grandi uomini, e l' osservazione, o l' esperienza, o la dimostrazione non sia loro contraria; il che avviene talvolta nelle scienze fisiche e matematiche, nelle altre non può così facilmente avvenire. Anzi io vo tanto innanzi, che ardisco a dire, molte volte esser più utile, e più conveniente, che il maestro insegni quello, che par vero a molti, che quello, che par vero a lui solo, se già egli non stimasse se stesso più che tutti gli altri. Perchè se io dovessi insegnar, per esempio, metafisica a' giovani, e me ne avessi composto una a mio modo, la qual sola mi paresse vera, chi sarebbe però, che non volesse più tosto saper quella di Mallebranche, o di Leibnizio, che la mia? Il che se è vero nelle altre scienze, perchè non anche nella morale? Cessino dunque di molestarmi coloro, i quali credono, che seguendo le opinioni d' Aristotele io abbia seguito il falso; perchè ne è cosa facile il decider ciò; e quando bene avessi seguito il falso, avrei però seguito l' opinione e la ragion di moltissimi; la quale presso gli uomini giudiziosi dee render probabili eziandio quelle cose, che per altro false parrebbono. Nè io però ho seguito tanto Aristotele, che da lui non mi sia in alcun luogo, come voi vedrete, Signor Marchese, allontanato: il quale potrete anche accorgervi, che dove l' ho seguito, ho però sempre tenuto l' occhio rivolto verso Platone, di cui, se ho da dirvi il vero, fuor di modo era acceso; nè ho saputo dissimulare abbastanza i miei amori. E se ho segui-

guito Aristotele, l' ho fatto, perchè m' è paruto, che egli mi offra, e ponga innanzi tutte le parti della morale ad una ad una, e le spieghi con assai bell' ordine; di che Platone non mi è stato cortese. Alcuni però non approvando la forma del filosofar d' Aristotele, nè quella maniera di procedere nelle quistioni, anche per questo mi riprenderanno: e ciò massimamente faranno quelli, i quali vorrebbono, che tutte le cose si trattassero secondo l' ordine, e l' usanza de' geometri. Al che io consentirei volontieri; ma vorrei prima, che mi spiegassero chiaramente, in che consista una tale usanza. Perchè se ella si riduce, come il più suol farsi, a questo solo, che si raccolgano sul principio di ciascun trattato tutte le difinizioni con quelle domande, che per seguir l' uso dei geometri chiamano postulati, in vece di frapporle, come gli antichi hanno fatto, a luogo a luogo, e secondo che il bisogno ne occorre, io non veggo, che gran guadagno per ciò si faccia. Poichè se quelle definizioni, e quelle domande, frapposte a luogo a luogo, con gli argomenti, che da esse derivansi, non bastano a chiarir le questioni, non basteranno nè meno, essendo raccolte in su 'l principio: e quindi è, che i matematici stessi non sono sempre stati così diligenti nell' osservanza di quella regola. Che se l' usanza dei geometri, la qual vogliono, che si segua, si riduce a questo, che di niuna cosa mai non si disputi, se prima non sen' abbia formata una chiara, o distinta idea, intendendo per qualsivoglia nome quello che più ne piace, onde non debba esser contrasto intorno alle definizioni,

io dubito grandemente, se possa ciò farsi in tutte le scienze, e se giovi. Imperocchè i geometri, non essendo obbligati di dir più tosto di una cosa, che di un' altra, possono intendere per qualunque nome quello, che loro aggrada, e per tal modo, quanto alle definizioni uscir di briga; non così gli altri. Perchè se egli verrà quistione in alcuna adunanza sopra i doveri del Cittadino, niente valerà a colui, che ragiona, il dire: io voglio intendere per Cittadino quello, che a me piace; ma bisognerà pure, che intenda quello, che è piaciuto agli altri, e s' accomodi al sentimento comune, che è vago bene spesso ed incerto: e se egli vorrà ridurlo a idea chiara e distinta per mezzo di una giusta definizione, incorrerà per questo istesso nei dubj, e nelle dispute. E così avvien quasi del continuo, qualor si ragiona del valore, della cortesia, della gentilezza, della beltà, dell' ardire, della generosità, dell' onore, e d' infinite altre tai cose: che non è lecito intendere per questi nomi quello, che ciascun vuole; ma bisogna rimettersene all' uso del popolo, spiegando le voci il meglio che si può. Nè quello è vero, che alcuni van pur dicendo, cioè che non si possa ragionar bene e rettamente di una cosa, se non quando sen' abbia una chiara e distinta idea. Imperocchè senza averne una chiara e distinta idea, può tuttavia conoscersene alcuna proprietà, la qual conosciuta infinite altre se ne raccolgano. Di che potrei recare infiniti esempj sì antichi, come moderni, tratti da uomini eccellentissimi, i quali hanno trattato divinamente di alcune cose, di cui non avevano

 qua-

quasi niuna idea , e ne hanno fatto i volumi . E per non risalire alle età rimote , quale idea ebbe , o curò di avere l' immortal Neuton della luce , della cui natura lasciò , che ognuno disputasse a voglia sua ? Pure avendo scoperto alcuna sua proprietà nel refrangersi , di quanto accrebbe per questo solo la diottrica ? E quella tanto nobile , e tanto famosa forza attrativa , che oggidì s' è introdotta con così grande alterigia nelle scuole dei Fisici , chi può sapere , che cosa ella sia ? L' istesso Neuton , che la introdusse , non s' ardì pur di cercarlo ; e ad essa però commise il governo dell' universo . E tali pur sono tutte le forme e qualità de' corpi , e gli spiriti stessi , e le inclinazioni dell' animo , e gli affetti , e tutto ciò , che loro appartiene ; delle quali cose non mai si parlerebbe , se dovessero prima aspettarsene le idee chiare , e distinte . Sia questa dunque una felicità propria dei matematici di poter sempre rivolgere i lor discorsi alle idee chiare e distinte ; ma non l' impongano , come una legge , all' altre scienze , le quali o non possono osservarla , o non ne hanno bisogno . Nè so , se i matematici stessi sempre l' osservino , e se quelli , che spiegano i misterj dell' algebra , e quelli , che s' affaticano intorno alle cose infinitamente piccole , non incorran talvolta in idee confuse ed oscure ; delle quali però niente si turbano ; e come n' hanno scoperta alcuna proprietà , stimano ciò bastar loro , e procedono avanti nei loro argomenti con sicurezza . Il che se fanno essi , non dovremo maravigliarci , se i filosofi trattando delle virtù , e dei vizii , faccian lo stesso : e volendo mostrar agli

uo-

uomini le vie della felicità, e tener dietro a tutti i beni, che la contengono, ragionino talvolta di una cosa prima di averne data la definizione, e talvolta non ne dieno definizion niuna, contenti di quella idea, che ne ha il popolo: della qual poscia non contentandosi altrove, la spiegano, e più tosto che definirla, la descrivono; e ciò facendo tornano più volte allo stesso argomento; e turbano quel bell' ordine, che i geometri s' hanno proposto. Nè bisogna riprender tanto Aristotele, nè gli altri antichi, che le materie loro trattarono a questo modo. I quali non è già da credere, che non conoscessero i comodi del ragionar geometrico; ma conobbero ancora, vana cosa essere il volergli trasferire a tutte le scienze. E certo troppo duro sarebbe il non volere, che possa parlare delle virtù, nè lodare la temperanza, la liberalità, la cortesia, la mansuetudine, se non chi abbia studiato in geometria; essendo queste virtù i mezzi più principali per conseguire la felicità, a cui son nati tutti gli uomini, non i geometri solamente. E credo anche, che gli antichi, avendo per le mani argomenti cotanto illustri, non volesser perdere i comodi dell' eloquenza; la qual molto meglio risplende, e più si fa bella con una certa leggiadra sprezzatura, trascurando quel ricercatissimo ordine, che si soffre in geometria, essendole necessario; e parrebbe affettazione in altre scienze, che non ne hanno bisogno. E qui par veramente, ornatissimo e gentilissimo Signor Marchese, che il luogo stesso mi chiami a dover dire dello stile, e della forma di scrivere, che io ho tenuta nel presente com-

pen-

pendio, la quale a voi massimamente, che siete in tutte le grazie del dire esercitato, dovrà parer stretta oltre modo e angusta, e priva eziandio di quei piccoli ornamenti, che la brevità non rifiuta; e parendo a voi tale, non potrà non parere anche agli altri. Nè io mi difenderò da questa accusazione, nè cercherò di piacervi in una cosa, nella quale io non posso piacere a me medesimo. Mi rivolgerò più tosto a dimandarvene perdono, il quale se da voi otterrò, soffrirò più facilmente, che mi sia negato dagli altri. E certo voi sapete, con quanta fretta et impazienza m' è convenuto scrivere questo compendio in mezzo a molti altri studj, che non che alla politezza del dire, appena mi consentivano, che io pensassi a quello, che dir dovea. Il che fu anche cagione, che io mi abbandonassi ad Aristotele, credendo di mettermi in buone mani, e far più presto. Però il rilessi, come potei, e scorsi quà e là per gli scritti d' alcuno dei suoi commentatori; i quali oltre l' acutezza di pensamenti non hanno altro, che sia gran fatto da imitarsi: et io, che da natura mi lascio facilmente volgere allo stile di quei, ch' io leggo, non potea certo da quei commenti raccogliere nè ornamento, nè grazia. Aristotele poi ha molte qualità nel suo dire belle, e maravigliose, e tra l' altre una certa franchezza, e brevità risoluta con molta gravità, le quali, essendo massimamente accompagnate da mille altre vaghezze, gli stanno bene, e l' hanno fatto piacer tanto a Cicerone. Ma se di quelle alcun poco mi si fosse attaccato, ben vedea, che quel poco trasferito ad altra lingua, e

spo-

spogliato degli altri ornamenti sarebbe in me cattivo, e rimarrei nel mio dire, così come parmi d' esser rimaso arido e digiuno, avendo dinanzi agli occhi un' esempio pienissimo e abbondantissimo. Et io certo avrei posto cura per non incorrere in tali vizj, o, essendovi incorso, per emendarli; se oltre gl' incomodi, che già vi ho detto, non avessi anche l' animo inquieto fuor di modo e turbato. Perchè oltre quella naturale malinconia, che, come sapete, mi è tanto propria, che par nata meco; potrei dirvi, se fosse luogo, di molte angustie, et ansietà, che tuttavia mi stanno intorno all' animo; nè lascian d' essere al commosso spirito tormento, e pena, per quanto dicano d' esser nate da bella e nobil cagione: ma qual, che la cagione ne sia, che non si allontana però dalla virtù, affliggono il cuore, e distolgon la mente dagli studj riposati e tranquilli. Intanto che mi sono sdegnato più volte meco stesso della mia filosofia: e ho preso in ira gli scritti miei, parendomi presunzion troppo grande, che io volessi mostrare agli altri la felicità, che non ho saputo ritrovare per me medesimo: e se il libro non fosse stato fatto per comandamento vostro, e per voi, io non so quello, che ne fosse avvenuto. Poi pensando meco stesso, e rivolgendomi con l' animo tra le mie cure, ho finalmente considerato, che se noi non vogliamo, che parlino della felicità, se non i felici; è da temere, che troppo pochi saranno al mondo quelli, che ne parleranno: e siccome interviene talvolta in una città, o terra illustre, che non essendovi niun maestro assai valente o di ballo, o di musica, o di pittura, o d' al-

l' altra tal' arte nobile e liberale, pur si piglia lezione da chi è men, che mediocre, parendo meglio saper qualche cosa di quelle arti, che esserne del tutto privo così essendo al mondo tanto pochi i felici, o più tosto non essendone niuno; chiunque voglia lezioni di felicità, debba esser contento di prenderle da qualche infelice. Senza che molte volte le cose meglio, che per se stesse, si intendono per li loro contrarj. Il perchè dovranno essere attissimi ad insegnare la felicità eziandio quelli, che non la provano; solo che notino diligentemente e con qualche studio tutto ciò, che sentono mancare in loro, e conoscano ad una ad una tutte le parti della loro miseria, il che non è molto difficile a chi la prova. Comunque siasi, che troppo omai s' è detto. se il presente libro venisse in altre mani, che nelle vostre, e le mie escusazioni non fossero dagli altri ricevute, a me però basterà, che sieno ricevute da voi; e quand' anche ciò mi negaste, pure sarò contento di avere obbedito in qualche modo, secondo le forze mie, a un così grande, e così gentil Cavaliere, come voi siete; il qual' onore per me tanto si estima, ch' io credo, che quei medesimi, che riprenderanno l' opera mia, dovranno però anche avermene qualche invidia.

LA

LA FILOSOFIA MORALE

SECONDO L' OPINIONE DEI PERIPATETICI

Ridotta in Compendio.

LA Filosofia morale è una scienza, che insegna all' uomo di farsi migliore, e più felice; donde subito si vede, niun' altra disciplina poter' essere nè più illustre, nè più magnifica. Volendo noi esporla brevemente, e con quella maggior chiarezza, che possiamo, la divideremo in cinque parti. Nella prima tratteremo della felicità. Nella seconda della virtù morale in generale. Nella terza delle virtù morali in particolare. Nella quarta delle virtù intellettuali. Nella quinta di certe affezioni, o disposizioni d' animo, le quali sebben pajono degne di laude o di biasimo, non sono però da mettere nè tra le virtù, nè tra i vizj. Il che facendo, poco e in pochi luoghi ci scosteremo dall' ordine, e dalle opinioni d' Aristotele.

PARTE PRIMA

DELLA FELICITÀ

CAP. I.

Come dicasi la felicità essere il fine ultimo.

A Spiegare, come la felicità si dica essere il fine ultimo delle azioni, comincieremo di quì. Le azioni, che l' uomo fa, sono di due maniere: perciocchè altre si fanno senza deliberazione, e senza consiglio, come il batter del cuore, il correr del sangue, il digerire i cibi; e queste si chiamano azioni dell' uomo; ed altre si fanno per consiglio, e deliberazione, come quando uno ajuta l' amico, o mantien fede nel contratto; e queste si chiamano azioni umane. La scienza fisica tratta delle prime, delle seconde la morale.

Restringendoci dunque alle seconde, io dico. Ogni azione umana, facendosi per deliberazione e per consiglio, si fa per qualche fine, il qual si vuole, non per altro, ma per se stesso, e può dirsi ultimo fine. Così colui, che vuole il medico, se lo domanderai, perchè lo voglia, risponderà, che lo vuole per la medicina; e se lo domanderai, perchè voglia la medicina, risponderà, che la vuole per

la

la sanità; e se di nuovo lo domanderai perchè voglia la sanità, egli si riderà della tua domanda; perciocchè la sanità non si vuol per altro, ma per se stessa, e tien luogo d'ultimo fine. Che se egli non avrà voglia di ridere, e vorrà pur rispondere qualche cosa, altro non saprà dire, se non che egli vuole la sanità, perchè essa gli sta bene, e gli conviene, e insomma lo rende in qualche parte felice. Così tutto quello, che l'uom si propone come ultimo fine in qualunque azione, va a riporsi sotto il nome di felicità; del qual nome gli uomini son tanto vaghi, che non par loro di star bene, se non possono esser chiamati felici. E' dunque la felicità posta nell'ultimo fine delle azioni, e dei desiderj degli uomini.

E comechè non siasi ancora per noi dichiarato, qual cosa sia cotesto fine ultimo delle azioni, e però non ancor si sappia, in che consista la felicità; può tuttavia per le cose finquì dette facilmente intendersi, che la felicità rende l'uomo così compiuto e perfetto, che ottenuta essa, altro più non gli resta da volere; e finalmente, che la felicità è da anteporsi a tutte le cose, et è il maggiore di tutti i beni. Imperocchè volendosi per se stessa, ben mostra di avere in se stessa il merito d'esser voluta; non così le altre cose, le quali vogliamo solamente, perchè servono alla felicità; nè le vorremmo, se la felicità non ce le avesse, per così dire, raccomandate.

CAP. II.

In che consista la felicità.

SE ha quistione in filosofia oscura ed avvolta, si è questa. Veggiamo dunque di spiegarla a poco a poco, e come possiamo. Egli par certo, che il fine ultimo di qualsivoglia azione umana vada a riporsi o nel piacere, o nella virtù. Perciocchè qualunque azione l' uom faccia, cerca sempre o l' uno, o l' altra; e se vuole il piacere, non gli si domanda mai, perchè lo voglia; parendo, che il piacere sia da volersi per se stesso. E lo stesso dicasi della virtù. Riducendosi dunque l' ultimo fine o al piacere, o alla virtù, pare che la felicità non debba potere allontanarsi da queste due cose.

E quindi son nate varie opinioni molto tra loro diverse. Epicuro, che fiorì sotto i tempi di Aristotele, volle, che la felicità fosse posta nel solo piacere, parendogli, che l' uomo non potesse in ultimo voler' altro. La qual' opinione prese egli forse da Aristippo, che fu capo de' Cirenaici, e fiorì prima di Aristotele. Sebbene alcuni credono, che Epicuro prendesse tutto da Democrito, il qual filosofo fu della setta degli Eleatici, discendente da' Pittagorici.

Zenone, che fu capo delli Stoici, e visse intorno a tempi d' Epicuro, volle, che la felicità non

in

in altro consistesse, che nella sola virtù. Nè egli fu però il primo a dir ciò; che prima di lui l' avea detto Antistene, capo de' Cinici, il qual visse alquanto prima di Aristotele.

Platone, che ebbe alla sua scuola molti grandissimi uomini, e tra gli altri Aristotele stesso, intese, che la felicità dovesse riporsi nella contemplazione dell' idea del bene; il che ha bisogno di una spiegazione assai diligente. Noi ne parleremo appresso.

Aristotele passò ad altra opinione, la qual noi spiegheremo, come avremo ragionato alquanto delle altre.

CAP. III.

La felicità non è posta nel solo piacere.

SE la felicità fosse posta nel solo piacere, ne seguirebbe, che oltre il piacere niente altro restasse all' uomo da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderar la virtù, la quale certamente è distinta dal piacere; dunque non è da dire, che la felicità sia posta nel piacer solo. Di fatti chi è colui, cui proponendosi due piaceri eguali, l' uno con virtù, l' altro senza, non volesse anzi quello, che questo? Vedesi dunque, che oltre il piacere vuolsi ancor la virtù.

Poi se la felicità fosse posta nel solo piacere, sic-

co-

come tutte le azioni si fanno per la felicità, così tutte farebbonsi pel piacere: il che è falso, facendosene molte non pel piacere, ma per altro. E certo colui, che si offre alla morte o per la patria, o per l' amico, non pare, che cerchi a se stesso niun piacere. Non è dunque da credere, che sia riposta nel piacere tutta la felicità: et Epicuro, et Aristippo, che se 'l credettero, si ingannarono.

Ma, dirà alcuno, le azioni stesse virtuose non per altro si fanno, che per quel piacere, che nasce dalla virtù; par dunque, che tutte le azioni si facciano pel piacere. Et io rispondo, che gli uomini costumati e gentili fanno bensì le azioni virtuose con piacere, ma non per lo piacere. Colui, che fa beneficio all' amico, lo fa certamente con piacere; ma egli non mira a ciò; mira più tosto al comodo dell' amico; altrimenti servirebbe non l' amico, ma se stesso. Che se il virtuoso dirigesse le azioni sue al piacere, egli dovrebbe talvolta seguire il vizio, abbandonar la virtù; conciossiacosachè meno piacere si tragga da questa, che da quello. Che gran piacere potea promettersi Scevola, allorchè stese la mano su 'l fuoco ad abbruciarla?

Pur, diranno gli Epicurei, si vuole il piacere, non per altro fine, ma per se stesso; dunque esso contiene la felicità. Al che rispondo, che potrebbe similmente dirsi della virtù, la qual si vuole non per altro fine, ma per se stessa. Siccome dunque noi concediamo loro, che la felicità non è posta nella

sola

sola virtù, così dovrebbono essi concederci, che non è posta nel piacer solo.

CAP. IV.

La felicità non è posta nella sola virtù.

SE la felicità fosse posta nella sola virtù, come voller li Stoici, ne seguirebbe, che bastar dovesse all' uomo la virtù sola, e questa avendo, non altro gli restasse da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderare la sanità, che è cosa distinta dalla virtù, e similmente la robustezza, e la bellezza; et oltre a ciò le ricchezze, gli onori, i piaceri, che non sono virtù; dunque non è da concedere, che la felicità sia posta nella virtù sola. E per verità chi è colui, che potendo esser sapiente o con sanità, o senza, non volesse anzi essere un sapiente sano, che un sapiente ammalato?

E certo la sanità è un bene, volendola gli uomini per lei stessa, non per altro fine; e così può dirsi della bellezza, delle ricchezze, degli onori. Ora se queste cose mancassero al virtuoso, come spesse volte mancano, chi direbbe, che egli fosse felice, mancandogli tanti beni? Pure non gli mancherebbe la virtù; dunque la virtù non basta alla felicità.

Tu dirai: li Stoici pur negarono che la sanità fosse un bene; e lo stesso fecero della robustez-

za,

za, e della bellezza; e similmente delle ricchezze, degli onori, dei piaceri, e degli altri doni della fortuna, volendo essi, che niuna altra cosa fosse da annoverarsi tra i beni, fuori solamente la virtù. Il che se è vero, colui che avrà la virtù, avrà ad un tempo stesso tutti i beni, e per conseguente nulla gli mancherà.

Io rispondo, che li Stoici non vollero chiamar beni nè la sanità, nè le altre cose sopraddette, ma le chiamarono però comode, e degne d' essere preferite ai loro opposti, e d' essere con diligenza procacciate: il che facendo lasciarono a quelle cose la natura, e l' essenza del bene; levarono via solo il nome. In fatti che altro è il bene, se non quello, che è da essere preferito al suo opposto, e da essere voluto, e da essere procacciato? Poco dunque importa, che li Stoici chiamassero la sanità un bene, ovvero un comodo, essendo di queste voci un sentimento medesimo. E se l' infermità, e il dolore, e la povertà, e l' ignominia non vollero chiamar mali, ciò è nulla; perciocche le chiamarono incomodi, che è quello stesso.

Dirà taluno. L' uomo sapiente desidera la sanità, e le ricchezze, e le scienze per potere esercitar la virtù; dunque non è vero, che tali cose si desiderino, e si vogliano per lor medesime. Rispondo esser vero, che il sapiente desidera tali cose, perchè servono alla virtù; ma le desidererebbe anche senza questo. Due ragioni dunque ha l' uomo

fa-

ſavio di deſiderare la ſanità; e perchè ella è deſiderabile per ſe ſteſſa, e perchè ſerve alla virtù, che è un' altra coſa non meno deſiderabile.

CAP. V.

Come dicaſi, la felicità eſſer poſta nella contemplazion d' un' idea.

PLatone diſtolſe gli uomini da tutte le coſe terrene, e gl' invitò alla contemplazion d' un' idea, nella quale ſe aveſſer potuto mirare una volta, diſſe, che ſarebbon felici. Pochi ſi invogliarono d' una felicità così aſtratta. Noi però dichiareremo l' opinione di quel grand' uomo, e comincieremo da più alti principj a queſto modo.

Tra le molte idee, che ci ſi parano dinanzi alla mente, n' ha alcune, che ſi chiamano ſingolari, et altre, che ſi chiamano univerſali. Le ſingolari ſono quelle, che ci rappreſentano le coſe ſingolari, come l' idea del tal' uomo, per eſempio di Giulio Ceſare; le univerſali ſono quelle, che ci rappreſentano certe forme aſtratte, che appariſcono non in una coſa ſola, ma in molte; come l' idea dell' uomo in generale, per cui ci ſi rappreſenta non un tal' uomo, ma la natura, e la forma aſtratta dell' uomo, la qual appariſce in tutti. E così è l' idea del cittadino in generale, che ci rappreſenta non un tal cittadino, ma una certa forma aſtratta, che ap-

apparisce in tutti i cittadini. E tale è l'idea del bello in generale, o vogliam dire della beltà, e l'idea del buono in generale, o vogliam dire della bontà et altre infinite.

Credono molti metafisici, che le idee universali si formino cavandole, et astraendole dalle idee singolari; e per ciò astratte le chiamano: e spiegano la cosa in questo modo. Veggendo noi molte cose singolari ci fermiamo talvolta in quello, che è comune a tutte, senza pensar punto a ciò, che è proprio di ciascheduna; e allora è, che ci rappresentiamo nella mente una certa forma comune, cavandola dalle cose singolari, e formiamo l' idea universale. Così veggendo molti uomini singolari, Cesare, Lentulo, Trebazio, e considerando in essi solamente l' esser d' uomo, che è comune a tutti, ci formiamo nell' animo un' essenza umana astratta da tutti gli uomini, e quella è un' idea universale. A questo modo ragionano i più dei metafisici; e si credono, che quelle forme astratte non abbiano sussistenza niuna nella natura, e sol tanto sieno nell' animo nostro, e in quanto da noi si concepiscono.

Ma Platone, il qual solo val più, che tutti gli altri, ha creduto il contrario; et ha voluto, che le nature astratte sieno e sussistano non negli animi nostri, ma fuori; e fossero anche prima, che si concepissero; e queste essere eterne et immutabili, non ristrette da luogo nè da tempo; alle quali rivolgiam l' animo per un' avviso, che ce ne danno gli oggetti singolari, secondo che a noi si presentano; onde

ci

ci pare di trarle, e pigliarle da essi; ma le abbiamo d' altronde. E secondo una tale opinione non è da credere, che la beltà, la bontà, e le altre essenze, che astratte si chiamano, per noi si formino, e sieno sol tanto, quanto da noi si concepiscono; perchè nè si concepirebbon da noi, se già non fossero; nè noi le formeremmo giammai così perfette, come le veggiamo. E queste sono le idee tanto famose di Platone.

Ora accostandoci al proposito, è da sapere, essere stata similmente opinion di Platone, sostenuta da lui con molte ragioni, che le ànime nostre fossero prima, che noi nascessimo; e che a quel tempo, essendo libere e sciolte da' legami del corpo, vedessero molto chiaramente le idee, che abbiamo detto, nè in altro si esercitassero, che nella contemplazione di esse; per le quali appresero fin d' allora tutte le scienze; benchè immerse poscia ne' corpi appena se ne ricordino. E come volle, che le anime nostre fossero prima, che noi nascessimo; così anche sostenne con molte ragioni, che, noi morti, dovessero l' anime rimanere; le quali, se nel corso di questa vita avessero rettamente operato, e con virtù, sarebbono ricevute di nuovo tra le idee; et appressandosi massimamente all' idea della bontà, e contemplandola, e godendosela, sarian contente, e felici. Così Platone levò la felicità da questa vita, e trasferilla ad un' altra, facendola consistere nella contemplazion d' un' idea. Nè credo, che al-

tra cosa più nobile, nè più magnifica sia stata mai detta in filosofia.

Ne è l' opinion di Platone, siccome io giudico, tanto opposta all' opinion d' Aristotele, quanto alcuni si persuadono; imperocchè, come appresso vedremo, questi due gran filosofi non son contrarj tra loro di opinione, ma fanno due diverse quistioni. Ad ogni modo, benchè potessero le due sentenze di leggieri comporsi, e tenersi amendue per vere; non molto piacque ad Aristotele quella Platonica felicità; e principalmente si rivolse a levar via l' idea astratta delle bontà con l' argomento, che segue.

Acciocchè si desse l' idea astratta della bontà, bisognerebbe, che tutte le cose, che noi diciamo buone, avesser comune non solo il nome, ma anche una certa forma di bontà, che fosse in tutte la medesima; poichè questa forma tratta fuori, e svelta, per così dire, dalle cose singolari, sarebbe appunto l' idea della bontà. Ora quante cose diciamo buone, le quali però niente hanno di comune, se non il nome? Chi dirà essere la medesima forma di bontà nella virtù, e nel cibo, benchè buoni si dicano e l' uno, e l' altra? Così argomentava Aristotele molto sottilmente contra il suo maestro.

CAP.

CAP. VI.

La felicità è posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura.

DIcendosi, la felicità esser posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura dell' uomo, pare che niente venga a stabilirsi, se prima non si stabilisca, quali beni sieno quelli, che alla natura dell' uomo sono convenienti. Imperocchè anche gli Epicurei potrebbon dire, la felicità esser posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura dell' uomo, riducendogli tutti al piacere; e similmente potrebbon fare li Stoici, riducendogli alla virtù, e i Platonici alla contemplazione. Ma prima di stabilire quai sieno i beni, che convengono alla natura dell' uomo par, che debba stabilirsi, qual sia questa natura: ciò che fece con assai bell' ordine Aristotele.

E' dunque l' uomo, secondo Aristotele, per natura sua composto d' anima, e di corpo; e tale essendo ha bisogno servirsi quasi continuamente di cose estrinseche. E ciò posto chi non vede, che alla natura di lui si convengono così i beni dell' animo, come quelli del corpo, et anche gli estrinseci? e però convenirglisi le scienze, le virtù morali, la sanità, la bellezza, gli onori, le ricchezze, e gli altri doni della fortuna? Essendo dunque la felicità po-

posta nella somma di tutti i beni, che alla natura convengono, bisognerà dire, che ella sia posta nella somma di tutte le sopradette cose.

Ma la natura dell' uomo vuolsi considerare ancora più sottilmente; perciocchè alcuni hanno voluto riguardar l' uomo, come solitario, e non appartenente che a se stesso; ed altri hanno voluto considerarlo, come nato non solamente a se stesso, ma anche alla repubblica; ed è cosa chiara, che secondo queste diverse considerazioni bisogna ancora stabilire fini diversi; essendo altri i beni, che convengono al solitario, et altri quelli, che convengono al cittadino.

E qui entrerebbono due quistioni diverse in vero l' una dall' altra, ma però tra loro congiuntissime; cioè se l' uomo sia composto d' anima, e di corpo; e se sia nato alla società; perchè sebben pare, che Aristotele non ne dubiti, non è però da sprezzarsi l' autorità di Platone, il qual volle, che l' uomo non fosse altro, che l' animo, nè più il corpo gli appartenesse di quel, che appartengono i ceppi al carcerato. E in verità che altro poteva egli dire, considerando, che l' animo, appresso la morte, si rimarrebbe in eterno senza il corpo? Certo che la natural ragione non altro poteva insegnargli. Che se l' uomo non è naturalmente corporeo, come potrà egli dirsi, che sia naturalmente ordinato alla società? La qual non gli appartiene se non quanto, essendo egli nella prigione del corpo, gli

convien di vivere per qualche tratto di tempo con altri prigionieri a lui ſimili. Così Platone.

Ma Ariſtotele conſiderava l' uomo, come compoſto naturalmente d' anima e di corpo, e lo invitava alla ſocietà. Però non è da maravigliarſi, che Platone proponeſſe all' uomo una felicità, et Ariſtotele un' altra; imperocchè condotti da principj diverſi cercarono coſe diverſe, quegli la felicità del ſolitario, e queſti dell' uom civile.

In fatti avendo poi Ariſtotele diviſa la felicità in due; in quella del ſolitario, e in quella dell' uom civile, chiamò la prima θεωρητικήν, noi diremo contemplativa; e la fece conſiſtere nella contemplazione nè più nè meno, come Platone avea fatto. E queſta felicità tanto apprezzò, che l' antepoſe a quell' altra dell' uom civile, come più nobile di eſſa, e più preſtante, e degna ſolo delle forme ſeparate, e delle intelligenze ſempiterne. L' altra poi, che egli chiamò πολιτικήν, noi diremo cittadineſca, o civile, volle egli, che foſſe, quantunque men nobile, tuttavia più conſentanea alla natura dell' uomo, e la ſtabilì, come ſopra è detto, nella ſomma di tutti i beni, sì d' anima, come di corpo, e di fortuna: e a queſta felicità chiamò gli uomini, laſciando quella platonica beatitudine agli Dii.

CAP.

CAP. VII.

La felicità civile è posta principalmente nell' esercizio della virtù.

ESsendo la civile felicità posta nella somma di molti beni, come sopra è stato detto, potrebbe alcuno voler sapere, in qual di essi sia posta principalmente; et io rispondo, esser posta principalmente nell' azion ragionevole, e virtuosa; essendo questa quella che principalmente si conviene alla natura dell' uomo. Nel che mi servirò dell' argomento d' Aristotele.

Niente più si conviene al sonatore, in quanto è sonatore, che suonar bene; e al danzatore, in quanto è danzatore, che danzar bene; e al cavalcatore, in quanto è cavalcatore, che cavalcar bene; e similmente ad ogni professore, in quanto è tale, niente più si conviene, che esercitar bene la professsion sua. Or chi non vede la professsion propria dell' uomo, impostagli dalla natura, non altro essere, che seguir la ragione? Se ciò gli si leva, non si distinguerà più dalle fiere. Par dunque che niente più gli convenga, che far le azioni ragionevoli, e virtuose; e questo esercizio principalmente si ricerchi alla felicità.

E perchè l' azion virtuosa può esser fatta in due maniere, per abito, e senza abito; e facendosi

per

per abito, si fa facilmente; facendosi senza abito, si fa difficilmente, e con pena; però è chiaro, che alla felicità quella azion si richiede, che si fa per abito; imperocchè non essendovi l' abito, l' azion sarebbe faticosa; e la felicità non vuol fatica. Così argomentava Aristotele, contro cui due ragioni sono state mosse, alle quali brevemente risponderemo.

E prima hanno detto, ogni azione esser diretta a qualche fine; come dunque potrebbe porsi in una azione la felicità, la qual non può esser diretta a niun fine, essendo essa il fine ultimo? E quelli, che così argomentano, non abbastanza intendono quel, che dicono; e non veggono, che il fine dell' azione può essere o fuori dell' azione, o nell' azione istessa. Spieghiamo questa distinzione. Il fine può essere fuori dell' azione, come quando lo scultore fa la statua; la quale è il fine, et è fuori dell' azione; e quindi è, che finita l' azione rimane tuttavia la statua. Al contrario può il fine essere nell' azione istessa, come quando uno balla per sollazzarsi, il cui fine è il sollazzo, che è posto nell' azione stessa del ballare; e quindi è, che cessando il ballo cessa il sollazzo. L' azione, il cui fine è in lei stessa, può dirsi insieme azione e fine facendosi non per altro, che per lei stessa. E tale è l' azion virtuosa, la quale, chi la facesse per altro fine che per usar virtù, non sarebbe più azion virtuosa. Però ben disse Aristotele nel libro se-

ſto *ἔστι γάρ αυτη ἡ ευπραξία τέλος*, la ſteſſa azion buona è fine. E s' è così, perchè dubiteremo noi di dire, che nell' azion virtuoſa ſia principalmente ripoſta la felicità? La quale per queſto appunto, che non è diretta ad altro fine, può dirſi fine a ſe ſteſſa, il che ſimilmente dell' azion virtuoſa ſi dice.

Altri poi hanno ſminuito l' argomento d' Ariſtotele, facendolo valere troppo più che non conveniva; e l' hanno piegato e rivolto a queſto modo. Niente può convenire al ſonatore, inquanto egli è ſonatore, ſe non il ſonare; nè al danzatore, inquanto egli è danzatore, ſe non il danzare; nè al cavalcatore, inquanto egli è cavalcatore, ſe non il cavalcare; dunque ſe noi ſeguiremo gli ſteſſi eſempj, biſognerà conchiudere, che niente convenga all' uomo, inquanto egli è uomo, ſe non l' azion ragionevole, e virtuoſa; il che dicendo, biſognerà anche dire, che la felicità non ſia poſta in altro, che nella virtù, e ci accoſteremo alli *Stoici*. Io però riſpondo a queſto modo. Egli è il vero, che al ſonatore, inquanto è ſonatore, altro non ſi conviene ſe non il ſonare; ma ciò accade, perchè il ſonatore, inquanto è ſonatore, altro non è che ſonatore; e lo ſteſſo dicaſi del danzatore, del cavalcatore, e degli altri. E ſimilmente ſe l' uomo, inquanto è uomo, non foſſe altro, che ragionevole, niente altro gli ſi converrebbe, ſe non l' azion virtuoſa; ma eſſendo egli ancora compoſto d' anima e di corpo, e però nato alla ſocietà, e chiamato agli

gli ufficj del cittadino, non è da maravigliarsi, se oltre l' azion virtuosa gli convengano eziandio altri beni, sanità, bellezza, onori, senza cui star non potrebbe la felicità, alla quale ricercasi principalmente la virtù, ma non basta.

CAP. VIII.

Se possa uno essere più felice di un' altro.

LI Stoici, i quali ponevano la felicità nella sola virtù, uguagliando tutti i virtuosi uguagliarono eziandio tutti i felici. E ciò fecero, perchè avendosi immaginata una certa virtù perfettissima e somma, di cui niuna potesse esser maggiore, vollero chiamar virtuoso, e felice solamente colui, che quella avesse acquistata; e quelli, che noi chiamiamo virtuosi, e felici, e che non giungono a quell' altissimo grado, gli chiamavano essi, non virtuosi, ma vicini alla virtù, nè felici, ma vicini alla felicità. E a questo modo non dovea certo parer loro, che uno potesse essere o più virtuoso, o più felice d' un' altro.

E similmente insegnavano, non poter' l' uno esser dell' altro più misero, ma tutti i miseri esser miseri egualmente; consistendo, secondo essi, la miseria nell' esser privo della somma, e perfettissima felicità, nella qual privazione tutti i miseri sono eguali. Nè val, che l' uno sia più vicino alla felici-

tà, che l' altro, poichè non giungendovi niun di loro, ne sono egualmente privi amendue. E qui valevansi dell' esempio dei sommersi, i quali egualmente annegano, o sieno sott' acqua cento piedi, o un palmo solo; non avendovi altra differenza, se non che quelli, che sono più giù, son più lontani dalla salvezza, e quelli, che son più alti, veggono la lor salvezza più vicina, et affogano con maggiore speranza.

I Peripatetici ragionarono d' una maniera più popolare, e seguendo Aristotele si risero degli Stoici; imperocchè avendo constituito la felicità nella somma di molti beni, vollero, che dovesse chiamarsi felice non solamente colui, che tutti gli avesse, e in grado sommo, il qual veramente felicissimo dovrebbe dirsi, ma anche colui, che ne avesse molti, e in grado eccellente, benchè alcuni gliene mancassero. E certo questa è l' usanza del parlar comune intorno a tutte le qualità; che non si dice caldo o bianco solamente quel corpo, che ha tutti i gradi del calore, o della bianchezza, ma quello ancor, che ne ha molti; nè si dice eloquente solo colui, che ha tutte le parti dell' eloquenza, ma quello ancora, che ne ha conseguito molte, e in esse risplende. Potendo dunque uno aver più beni, che un' altro, e quegli stessi beni, che ha l' altro, avergli in grado maggiore, perciocchè può uno esser più forte, e più temperante, e più liberale, e più mansueto, e più cortese, e più sano, e più robu-

busto, e più bello, che un' altro; quindi è, secondo i Peripatetici, che l' uno possa dirsi più felice dell' altro. E par bene, che li Stoici, allontanandosi dall' uso del parlar comune, mutassero più tosto i nomi, che le sentenze.

Sebbene sarebbe anche da vedere, se quella loro felicità perfettissima, e somma, di cui niuna maggiore può darsene, non sia un' immaginazione del tutto vana, e di sua natura impossibile; perciocchè essendo la felicità dell' uomo necessariamente finita, come quella, che dee proporzionarsi all' uomo stesso; il volersela immaginar tale, che non ne possa essere una maggiore, egli è lo stesso, che volersi immaginare una cosa finita, di cui altra maggiore dar non si possa. E siccome una linea finita non può mai essere tanto lunga, che non possa darsene una più lunga; nè un numero finito tanto grande, che non possa darsene un più grande; così nè pure una temperanza finita può essere tanto grande, nè una giustizia, nè una prudenza, nè una beltà, nè una forza, che non possa darsene una maggiore. Ma di queste cose si compone l' umana felicità. Egli par dunque, che niuna umana felicità possa essere così grande, che niun' altra maggiore dar se ne possa. Però veggan li Stoici, proponendo a gli uomini una felicità perfettissima, di non propor loro una felicità impossibile. Concediamo dunque questa somma felicità, che essi dicono, a qualche Dio; e lasciamo, che gli uomini gareggiar possan tra loro qual sia più felice, e qual meno. CAP.

CAP. IX.

Delle varie maniere di beni.

ESsendosi detto, che la felicità civile è posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura, sarà cosa molto comoda a gli oratori, et a poeti eziandio, e a tutti quelli, che entrano a parlar d' affari, l' aver ridotto la moltitudine dei beni a certe classi per poter ragionarne, secondo le occasioni, distintamente, e con bell' ordine. Et a filosofi è cosa anche necessaria, dovendo essi trattarne partitamente, giacchè si fanno maestri di felicità; benchè però fra tutti i beni, ond' essa è composta, non si degnano d' ordinario di spiegar' altro che la virtù.

E già tra il popolo è introdotta una certa divisione non del tutto cattiva, per cui dividonsi i beni in tre spezie, dicendosi altri beni d' animo, altri beni di corpo, et altri beni di fortuna. La qual divisione per le cose dette di sopra abbastanza può intendersi.

E' poi un' altra divisione alquanto più sottile, per cui dividonsi i beni in dilettevoli, et onesti. Nei dilettevoli si cerca il piacere; negli onesti si trova il piacere senza cercarlo; perciocchè l' azione onesta si fa, non perchè rechi piacere, benchè lo rechi. Il che meglio si intenderà, come avremo trattato delle virtù. Il

Il popolo, che non è avvezzo gran fatto a pensar bene, e rettamente, suole aggiungere una terza classe di beni, che egli chiama utili, e far la divisione di tre parti. Ma non s' accorge, che quella cosa, che noi chiamiamo utile, non è bene in se stessa, ma è più tosto un mezzo, che ne conduce a qualche bene, o sia questo il piacere, o la virtù. Chi chiamerebbe utile ciò, che non servisse nè all' uno, nè all' altra? Non debbon dunque le cose utili numerarsi tra i beni, come le dilettevoli, e le oneste; che se la divisione piace al popolo, potrà l' oratore servirsene, non dovrà servirsene il filosofo.

E' stata quistione tra i filosofi, se l' azion disonesta possa esser mai utile. E certo se ascolteremo li Stoici, non può. Imperocchè utile è quello, che ne conduce in qualche modo alla felicità. Ora essendo, secondo essi, la felicità posta nella sola virtù, a cui senza dubbio non può mai condurne l' azion disonesta, ne segue di necessità, che l' azion disonesta non possa giammai esser' utile. Ma questa ragione sarà nulla, qualor si neghi, che la felicità consista nella sola virtù.

Consistendo dunque la felicità nella virtù e nel piacere congiunti insieme, pare, che debba dirsi utile tutto ciò, che ne conduce o al piacere, o alla virtù; ma non già ciò, che scorgendoci all' uno ci allontana dall' altra. E tale si è l' azion disonesta, la quale se adorna la felicità d' alcun diletto,

la

la guasta e la corrompe con la disonestà; e levando all' uomo lo splendore della virtù, lo rende così brutto e deforme, che niun piacere abbellir lo potrebbe, et ornarlo abbastanza. Pongasi dunque fuor di dubbio, niuna azion disonesta poter veramente dirsi utile.

Fine della Parte Prima.

PAR-

PARTE SECONDA

DELLA VIRTÙ MORALE IN GENERALE

C A P. I.

Dell' onestà.

TRa le molte verità, che si paran dinanzi alla mente, n' ha alcune, che si chiamano speculative, et altre, che si chiamano pratiche. Le speculative son quelle, che ci mostrano una certa cosa essere in certo modo, e niente impongono, che per noi far si debba; come questa: i pianeti girano intorno al sole; e questa: l' aria è grave; e questa: ogni triangolo ha tre angoli eguali a due retti; che tutte sono verità speculative. Le verità pratiche sono quelle, che ci impongono di far qualche cosa; come questa: bisogna dare ajuto agli amici; e questa: la parola data è da mantenersi; ed altre.

Siccome tra le verità speculative n' ha di quelle, che si conoscono per se stesse, e si tengon per vere, quantunque non sene adduca prova niuna, anzi si assumono esse a provar le altre; onde principj si chiamano; così parimente tra le verità pratiche n' ha di quelle, che si manifestano per se medesime, senza aver bisogno di dimostrazion niuna, anzi da esse argomentando si raccolgono tutte le altre,

onde prime verità pratiche posson dirsi.

Queste prime verità pratiche con tutte le altre, che da esse argomentando si raccolgono, sono ciò, che comunemente si chiama onestà; e tutte si dicon regole dell' onesto; e quelle prime principj dell' onesto, et anche principj della morale.

Pirrone, che visse circa i tempi d' Aristotele, e Aristippo, che fiorì alquanto prima, negarono, che si dessero queste prime verità pratiche, le quali si manifestino da se medesime. Così togliendo i principj levaron via tutto l' onesto. Lo stesso hanno fatto a questi ultimi secoli due famosi empj, non del tutto ignoranti, Hobbes, e Spinosa; i quali siccome hanno levato i principj della morale, così potevano per la stessa ragione tor di mezzo anche i principj speculativi, e in questo modo render vano ogni umano discorso, anche il loro.

Ma dirà alcuno. Se si desse questo onesto, che voi dite, dovrebbono le medesime cose tenersi per oneste in tutti i tempi, e da tutte le nazioni; e pure altre cose sono state tenute per oneste in un tempo, ed altre in un' altro; et anche diverse nazioni giudicano diversamente; e noi detestiamo ora certi amori, i quali si dice, che in Grecia a tempi di Socrate furono stimati onesti; dunque l' onesto non è già egli una certa verità, che si manifesti; è più tosto un nome, che gli uomini vanno imponendo ora ad una cosa, et ora ad un' altra a piacer loro.

Et

Et io rispondo a questo modo. Benchè tante e tanto varie sieno le opinioni intorno alle regole dell' onesto, non per questo vuol dirsi, che esse regole dipendano dal capriccio degli uomini, e non sieno per se stesse; perchè anche delle verità naturali potrebbe similmente dirsi, che dipendano dal capriccio degli uomini, considerando le infinite dissensioni dei fisici. E i metafisici quante dissensioni hanno? nè però credono, che le loro proposizioni dipendano dal capriccio. E lo stesso avviene in tutte le scienze.

Di che credo io due essere le ragioni; la prima si è, perchè procedendosi in ogni scienza dai principj alle conseguenze per via di argomentazione, non tutti argomentano rettamente, e però discordar debbono nelle conseguenze. La seconda si è, perchè tra principj stessi n' ha alcuni alquanto astrusi e sottili, de' quali non può accorgersi se non chi è d' alto ingegno, e vi pon molta attenzione. Quanti principj hanno i matematici, e i fisici, e i metafisici stessi, che sfuggono facilmente, e si nascondono! Potendo dunque avvenire, che alcun principio si manifesti ad uno, non ad un' altro, qualunque volta ciò avvenga, dovrà seguirne dissensione, e varietà.

Nè diremo per questo, che le verità non sussistano per lor medesime, e che possano cangiarsi a piacere, mutando e principj, e conseguenze a voglia nostra. Che se ciò non si dice nell' altre scien-

ze, perchè dovrà dirsi nella morale? la quale se ha alcun principio non ben noto a tutti, come hanno anche le scienze speculative, ne ha però molti notissimi, e che niuno ardirebbe negare. Chi negherà, che ben sia far bene ad altri, potendo farlo? Chi dirà, che la parola data non è da mantenersi? Chi negherà questa verità, che convenga all' uomo di dire il vero; se quegli stessi, che la negano, intendono di dire il vero, negandola; e per questo appunto la negano? Tanta è la forza della verità, e dell' onesto.

Che se i fanciulleschi amori de' Greci furono in alcun tempo detti onesti, ciò forse fu, perchè onesto si chiama anche quello, che, quantunque cattivo in se, tuttavia non è condannato dalle leggi della città, et è facilmente compatito dagli uomini, e non reca disonore; siccome veggiamo ora, che se una giovane donna, essendo libera, ami focosamente un giovane parimente libero, si dice l' amore essere onesto, non perchè sia buono, e meriti laude; ma perchè le leggi della città nol condannano, nè reca disonore alcuno, et oltre a ciò vuol compatirsi la gioventù; ma non per tanto i filosofi il disapprovano. Così può essere, che gli amori de' Greci si dicessero onesti per simil modo. E parmi d' aver letto nel famoso convito, che essendosi messo Socrate a sedere vicin di Fedro, sorrisero tra loro i convitati; ciò che è pur segno, che quel socratico amore, quantunque non disonorasse

l' uo-

l' uomo, nè fosse punito dalle leggi, pure avesse appresso loro alcuna sconvenevolezza e deformità. Non è dunque da credere, nè che i Greci stimassero buoni quei certi loro amori; nè che l' onesto si stabilisca così a voglia, et a capriccio degli uomini; altrimenti potrebbe dirsi lo stesso eziandio de' principj di tutte le scienze.

C A P. I I.

Delle Leggi.

LEgge altro non è, che un ordinanza, la quale prescrive agli uomini qualche cosa da farsi, e che essi son tenuti di osservare; così che osservandola fanno bene, e meritan lode e approvazione, e non osservandola si rendon colpevoli, e sono degni di biasimo e di castigo. La legge poi si divide in naturale, e civile, sebben la civile nasce e proviene dalla naturale.

La legge naturale consiste nelle regole dell'onesto; nè solamente in quelle prime, che si chiaman principj, ma anche in quelle altre, che da principj per argomentazione si raccolgono. E tali regole sono veramente leggi; poichè manifestandosi per esse e dichiarandosi, che la tale o la tal cosa dee farsi dagli uomini, inducon negli uomini obbligazione di farla, e gli condannano, come colpevoli, se non la fanno. E perchè sentonsi per una certa voce

ce della natura, che le banduce per così dire e le promulga nell' animo di ciascheduno, perciò diconsi leggi naturali.

La legge civile poi è un' ordinanza di qualche uomo, la quale ha forza di obbligar gli altri a far ciò, ch' ella ordina. Come ell' abbia tanta forza, è da spiegarsi diligentemente, perchè certo non pare, che l' abbia di natura sua. Chi dirà che Speusippo, e Senocrate sieno obbligati di fare una cosa per questo solo, che Alessandro ha dichiarato pubblicamente di volerla? Quel voler d' Alessandro, e quella pubblica dichiarazione che autorità hanno di natura loro, onde possano obbligare altrui?

E sono oggidì molti, i quali, ridendosi dell' onesto, come le altre obbligazioni, così anche questa, di cui parliamo, fanno nascere dall' interesse; insegnando, che il suddito dee obbedire al Principe non per altro, se non perchè gli torna a conto di così fare. Secondo la qual opinione cessando l' utile in colui, che obbedisce, cesserebbe ancora l' obbligazione, e dovrebbe il tutore, qualor credesse di poter farlo con sicurezza, ammazzare il pupillo, tornandogli ciò a conto. Ma questa vile Filosofia non è degna degli uomini Italiani.

E' dunque da avvertire, che l' onesto, o vogliam dire, la legge naturale obbliga gli uomini a mantener quello, di che son convenuti, e dove possano, far ciò, che è necessario al ben comune. Essendo dunque necessario al ben comune, che alcuno

cuno proponga i suoi voleri pubblicamente, e che gli altri vi si sottomettano; et essendo di ciò gli uomini convenuti, ne segue, che se colui, a cui sta, propone pubblicamente i suoi voleri, debbano gli altri per legge naturale sottoporvisi, et obbedirgli; nè dee veruno per cagion del proprio interesse sottrarsi all' obbligazione. E di qui nasce tutta l' autorità de' Maestrati, a quali propriamente non obediamo noi, ma facendo ciò, che essi vogliono, obediamo alla legge immutabile, e sempiterna dell' onesto.

E' tanta è l' autorità dell' onesto, che comandà agli stessi Maestrati, imponendo altamente al Principe di intender sempre nelle sue leggi alla pubblica felicità; la qual dovrebbe egli procurare procurando a' cittadini non sol le ricchezze, che talvolta nuocciono, ma ancora, e molto più, la virtù, che sempre giova; nè dovrebbe voler' il bene dei cittadini per istar bene egli, ma perchè stieno bene i cittadini. Il che se facessero i Principi, obbedirebbono all' onesto; e comanderebbono agli uomini e governerebbono le repubbliche alquanto meglio, che non fanno.

CAP.

CAP. III.

Dell' azion virtuosa.

UN' azione fatta secondo le regole dell' onesto chiamasi virtuosa, così veramente, che queste tre condizioni non le manchino, prima che sia fatta per volontà libera, poi a fine d' onestà, in terzo luogo con fermezza d' animo, e costanza. Spieghiamo queste tre condizioni ad una ad una.

E prima bisogna, che l' azion virtuosa sia fatta per volontà libera; poichè le cose, che si movono non per volontà, ma per altro principio, quantunque facciano operazion buona, non si dice però, che facciano operazion virtuosa; nè diremo virtuosa una pianta, la qual frondeggi, benchè frondeggiando faccia quel, che dee; ma nol fa per volontà. Et è anche necessario, che l' azione si faccia per volontà libera, perchè non si dice mai azion virtuosa quella, che uno fa, essendovi tratto da necessità. Ma dell' azione volontaria e libera diremo separatamente ne' due capi, che seguono.

Vuolsi in secondo luogo, che l' azion virtuosa sia fatta per fine di onestà, il che se non fosse, non potrebbe nè men dirsi fatta secondo l' onesto; perchè colui, che fa un' azione per altro onesta, ma non col fine di operare onestamente, anzi riguardando solo, e intendendo al suo comodo, par certo,

to, che adatti l' operazione più tosto al comodo, che all' onesto, e più operi secondo quello, che secondo questo.

Ricercasi in terzo luogo, che l' azion virtuosa sia fatta con fermezza d' animo e costanza, il che vuol dire, che colui, che la fa, dee essere disposto a farla, qualunque volta ragion lo chiegga. Così non si stimerà azione molto virtuosa quella, che fa colui, il qual paga il debito, che è piccolo, disposto di non pagarlo, se fosse maggiore; perchè costui mostra di non volere gran fatto scomodarsi per l' onestà; e s' egli l' ama, gli manca quella fermezza, che nell' amor si richiede.

Non è alcun dubbio, che l' azion virtuosa è degna di laude, e di approvazione, e acquista qualche merito a chi l' adopera, rendendolo tale, che ben gli sta, se ben gliene avviene. E questa verità è tanto chiara per se stessa, e manifesta, che può aver luogo tra i principj. Altre proprietà si assegnano dell' azion virtuosa, delle quali diremo appresso. Diciamo ora dell' azion volontaria.

CAP. IV.

Dell' azion volontaria.

Volontaria si dice quell' azione, che uno fa, essendo mosso da un principio, che è dentro di lui, avendo considerato le ragioni di farla; e così

 cre-

credo, che voglia intendersi Aristotele là, dove e' dice, il volontario esser quello, ὃ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθέκαστα, ἐν οἷς ἡ πράξις; perciocchè le singolari circostanze, τὰ καθ' ἕκαστα, che debbon conoscersi dall' operante, contengono appunto le ragioni, per cui dee, o non dee operare.

E certo è, che all' azion volontaria non basta, che sia fatta per un principio intrinseco, se tal principio non si move per cognizione; altrimenti si direbbe volontaria ancor la caduta di un corpo grave, provenendo da un principio intrinseco, che è nel corpo stesso; la qual però non si dice volontaria, poichè quel principio, ond' essa procede, non si muove per cognizione, ma per altro.

Quindi è, che per la violenza si rende l' azione involontaria, et anche per l' ignoranza. La violenza è quando si fa un' azione contra il voler suo per un principio estrinseco, che ne sforza; come se uno spinge il compagno, essendo esso spinto da un' altro, a cui vorrebbe, nè può resistere; e in tal caso l' azione è involontaria, perciocchè non procede da principio intrinseco. L' ignoranza poi è, quando uno fa una cosa, non sapendo bene quello, che egli fa, e non sapendo quello, che egli fa, non ha potuto esaminar le ragioni di farlo. E allora l' azione è involontaria per mancanza di cognizione.

E per togliere qualche ambiguità, che nascer potrebbe in questo luogo, non sarà fuor di proposito ragionare alquanto di quelle cose, che si fan per timo-

timore, le quali da alcuni si confondono facilmente con quelle, che si fanno per violenza. Aggiungeremo poi alcuni avvertimenti intorno all' ignoranza.

Le azioni dunque, che si fanno per timore, affin di sfuggire qualche grave sciagura, che ne soprastia, non lasciano per ciò di essere volontarie; imperocchè partono da principio intrinseco, e si fanno con pienissima cognizione di ciò, che si fa; come colui, che getta le merci per timor del naufragio, il qual le getta movendosi da se stesso, e conoscendo benissimo ciò, ch' egli fa. La volontà dunque eccitata dal timore non lascia di essere volontà. Però ben dissero i Giuristi: *coacta voluntas voluntas est*; e il famoso Paolo: *coactus volui*. Che se le leggi non hanno per volontario quello, che uno fa mosso da grave timore; e veggiamo che i contratti fatti per simil guisa in moltissimi luoghi si tengon per nulli; ciò non è, perchè l' azione non sia in verità volontaria, ma perchè non è volontaria in quel modo, che le leggi richiedono al valor del contratto. Questo volontario, che nasce dal timore, è detto da Aristotele molto saviamente volontario misto, perchè per esso vorrebbe l' uomo non far ciò, che fa; ma pure lo fa, volendol fare; e volendo con dispiacere, pare in certo modo, che voglia insieme, e non voglia.

Ma venghiamo all' ignoranza, circa la quale è da avvertire secondo Aristotele, che quello, il qual fa una cosa credendo di farne un' altra, non sem-

pre opera contra sua voglia; perchè anche operando così, può far cosa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene dispiaccia; ma se conoscendo l' errore, tristo ne sia e scontento, mostra bene, che abbia operato contra il voler suo, e l' azione è senza dubbio involontaria.

Sono poi due divisioni dell' ignoranza assai note nelle scuole, le quali spiegheremo ora più tosto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun' uso in questo nostro compendio.

Altra è dunque l' ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L' ignoranza del gius è, quando uno conosce benissimo l' azione, ch' ei fa; ma pure ignora la legge, sotto cui cade tale azione; come uno, che porta l' armi per la città, e non sa, che ciò sia vietato dalle leggi. In questo caso egli conosce l' azione, ma non tutte le circostanze dell' azione, non sapendo, che per essa viene a trasgredirsi la legge del comune; e se l' azione di portar l' armi è volontaria; non è però volontaria la trasgressione. L' ignoranza del fatto è, quando uno conosce assai bene la legge, ma non conosce pienamente l' azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta senza sapere, che dentro v' è uno stile; e sa per altro, che portar lo stile è vietato. In costui può dirsi, che sia involontaria e l' azione del portar lo stile, e la trasgressione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' igno-

ignoranza invincibile. L' ignoranza *vincibile* è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. L' invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. *Colui*, che ha *in casa* un figliuolo, e non sa, che *egli usa tutto 'l* dì con gente malvagia; e *intanto* nol sa, perchè non ne tien cura, e non *lo osserva*; ha un' ignoranza vincibile; perchè *se egli* avesse usata la diligenza, che pur dovea, saprebbe ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui, che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa, che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l' ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l' ignoranza invincibile rende involontaria *l' azione*, *almeno per quella* parte, su cui *cade* l' ignoranza. *E* ciò sia detto dell' azione volontaria.

CAP. V.

Dell' azion libera.

Acciocchè un' azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di più.

pre opera contra ſua voglia; perchè anche operando così, può far coſa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene diſpiaccia; ma ſe conoſcendo l' errore, triſto ne ſia e ſcontento, moſtra bene, che abbia operato contra il voler ſuo, e l' azione è ſenza dubbio involontaria.

Sono poi due diviſioni dell' ignoranza aſſai note nelle ſcuole, le quali ſpiegheremo ora più toſto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun' uſo in queſto noſtro compendio.

Altra è dunque l' ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L' ignoranza del gius è, quando uno conoſce beniſſimo l' azione, ch' ei fa; ma pure ignora la legge, ſotto cui cade tale azione; come uno, che porta l' armi per la città, e non ſa, che ciò ſia vietato dalle leggi. In queſto caſo egli conoſce l' azione, ma non tutte le circoſtanze dell' azione, non ſapendo, che per eſſa viene a traſgredirſi la legge del comune; e ſe l' azione di portar l' armi è volontaria; non è però volontaria la traſgreſſione. L' ignoranza del fatto è, quando uno conoſce aſſai bene la legge, ma non conoſce pienamente l' azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta ſenza ſapere, che dentro v' è uno ſtile; e ſa per altro, che portar lo ſtile è vietato. In coſtui può dirſi, che ſia involontaria e l' azione del portar lo ſtile, e la traſgreſſione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' igno-

ignoranza invincibile. L' ignoranza *vincibile* è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. *L'* invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. Colui, che ha in casa un figliuolo, e non sa, che *egli usa tutto 'l dì* con gente malvagia; e *intanto nol sa*, perchè non ne tien cura, e non *lo osserva*; ha un' ignoranza vincibile; perchè *se egli* avesse usata la diligenza, che pur dovea, saprebbe ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui, che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa, che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l' ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l' ignoranza invincibile rende involontaria *l' azione, almeno per quella* parte, su cui cade l' ignoranza. *E ciò sia detto dell'* azion volontaria.

C A P. V.

Dell' azion libera.

ACciocchè un' azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di più.

pre opera contra sua voglia; perchè anche operando così, può far cosa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene dispiaccia; ma se conoscendo l' errore, tristo ne sia e scontento, mostra bene, che abbia operato contra il voler suo, e l' azione è senza dubbio involontaria.

Sono poi due divisioni dell' ignoranza assai note nelle scuole, le quali spiegheremo ora più tosto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun' uso in questo nostro compendio.

Altra è dunque l' ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L' ignoranza del gius è, quando uno conosce benissimo l' azione, ch' ei fa; ma pure ignora la legge, sotto cui cade tale azione; come uno, che porta l' armi per la città, e non sa, che ciò sia vietato dalle leggi. In questo caso egli conosce l' azione, ma non tutte le circostanze dell' azione, non sapendo, che per essa viene a trasgredirsi la legge del comune; e se l' azione di portar l' armi è volontaria; non è però volontaria la trasgressione. L' ignoranza del fatto è, quando uno conosce assai bene la legge, ma non conosce pienamente l' azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta senza sapere, che dentro v' è uno stile; e sa per altro, che portar lo stile è vietato. In costui può dirsi, che sia involontaria e l' azione del portar lo stile, e la trasgressione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' igno-

ignoranza invincibile. L' ignoranza *vincibile* è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. L' invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. Colui, che ha in casa un figliuolo, e non sa, che egli usa tutto 'l dì con gente malvagia; e *intanto* nol sa, perchè non ne tien cura, e non *lo* *osserva*; ha un' ignoranza vincibile; perchè *se egli* avesse usata la diligenza, che pur dovea, *saprebbe* ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui, che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa, che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l' ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l' ignoranza invincibile rende involontaria *l' azione*, *almeno per quella* parte, su cui *cade* l' *ignoranza*. *E ciò sia detto dell'* azione volontaria.

CAP. V.

Dell' azion libera.

Acciocchè un' azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di

più.

pre opera contra ſua voglia; perchè anche operando così, può far coſa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene diſpiaccia; ma ſe conoſcendo l' errore, triſto ne ſia e ſcontento, moſtra bene, che abbia operato contra il voler ſuo, e l' azione è ſenza dubbio involontaria.

Sono poi due diviſioni dell' ignoranza aſſai note nelle ſcuole, le quali ſpiegheremo ora più toſto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun' uſo in queſto noſtro compendio.

Altra è dunque l' ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L' ignoranza del gius è, quando uno conoſce beniſſimo l' azione, ch' ei fa; ma pure ignora la legge, ſotto cui cade tale azione; come uno, che porta l' armi per la città, e non ſa, che ciò ſia vietato dalle leggi. In queſto caſo egli conoſce l' azione, ma non tutte le circoſtanze dell' azione, non ſapendo, che per eſſa viene a traſgredirſi la legge del comune; e ſe l' azione di portar l' armi è volontaria; non è però volontaria la traſgreſſione. L' ignoranza del fatto è, quando uno conoſce aſſai bene la legge, ma non conoſce pienamente l' azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta ſenza ſapere, che dentro v' è uno ſtile; e ſa per altro, che portar lo ſtile è vietato. In coſtui può dirſi, che ſia involontaria e l' azione del portar lo ſtile, e la traſgreſſione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' igno-

ignoranza invincibile. L' ignoranza *vincibile* è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. L' invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. Colui, che ha in casa un figliuolo, e non sa, che egli usa tutto 'l dì con gente malvagia; e *intanto* nol sa, perchè non ne tien cura, e non *lo osserva*; ha un' ignoranza vincibile; perchè *se egli* avesse usata la diligenza, che pur dovea, *saprebbe* ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui, che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa, che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l' ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l' ignoranza invincibile rende involontaria *l' azione*, *almeno per quella* parte, su cui cade l' ignoranza. E ciò sia detto dell' azion volontaria.

CAP. V.

Dell' azion libera.

ACciocchè un' azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di più.

pre opera contra sua voglia; perchè anche operando così, può far cosa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene dispiaccia; ma se conoscendo l' errore, tristo ne sia e scontento, mostra bene, che abbia operato contra il voler suo, e l' azione è senza dubbio involontaria.

Sono poi due divisioni dell' ignoranza assai note nelle scuole, le quali spiegheremo ora più tosto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun' uso in questo nostro compendio.

Altra è dunque l' ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L' ignoranza del gius è, quando uno conosce benissimo l' azione, ch' ei fa; ma pure ignora la legge, sotto cui cade tale azione; come uno, che porta l' armi per la città, e non sa, che ciò sia vietato dalle leggi. In questo caso egli conosce l' azione, ma non tutte le circostanze dell' azione, non sapendo, che per essa viene a trasgredirsi la legge del comune; e se l' azione di portar l' armi è volontaria; non è però volontaria la trasgressione. L' ignoranza del fatto è, quando uno conosce assai bene la legge, ma non conosce pienamente l' azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta senza sapere, che dentro v' è uno stile; e sa per altro, che portar lo stile è vietato. In costui può dirsi, che sia involontaria e l' azione del portar lo stile, e la trasgressione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' igno-

ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. L' invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. Colui, che ha in casa un figliuolo, e non sa, che egli usa tutto 'l dì con gente malvagia; e intanto nol sa, perchè non ne tien cura, e non lo osserva; ha un' ignoranza vincibile; perchè se egli avesse usata la diligenza, che pur dovea, saprebbe ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui, che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa, che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l' ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l' ignoranza invincibile rende involontaria l' azione, almeno per quella parte, su cui cade l' ignoranza. E ciò sia detto dell' azion volontaria.

CAP. V.

Dell' azion libera.

ACciocchè un' azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di

più.

più. In fatti se l'uomo fosse portato necessariamente, e per un certo naturale et invincibile istinto a voler ciò, che vuole, nè potesse fare altrimenti; quantunque le azioni umane fossero volontarie, provenendo da volontà, non si stimerebbono però libere, provenendo da volontà necessaria.

Par dunque chiaro, che ad un' azion libera si ricerchi oltre l' essere volontaria anche l' essere senza necessità; onde può ella definirsi così, che sia un' azione volontaria senza necessità, o per dir lo stesso in altro modo, un' azion fatta per principio intrinseco, e con cognizione, potendo anche non farsi; dove le parole: per principio intrinseco e con cognizione, mostrano, che dee essere volontaria; e le altre: potendo non farsi, levano via la necessità.

Distinguesi nelle scuole una libertà, che è, dicono, di indifferenza, da un' altra libertà, che non è tale. La prima è quella libertà, che uno ha, di scegliere tra due partiti qual più vuole, non essendo per altro niente più inclinato all' uno, che all' altro. La seconda è quella libertà, che uno ha, di scegliere qual più vuole di due partiti, essendo però più inclinato all' uno, che all' altro. Ed è chiaro, che questa maggiore inclinazione non toglie la libertà, perciocchè ella invita bensì l' animo, ma non lo sforza; ed egli spesse volte condotto da ragione sceglie e vuole quel partito, a cui meno inclinava. Altre divisioni si danno della libertà; ma noi al presente non ne abbiamo bisogno.

A que-

A questo luogo apparterrebbe una quistione molto sottile, e molto agitata, cioè se quella libertà, che fino ad ora abbiam definito, veramente si dia; e se l' uomo l' abbia. La qual quistione è importantissima alla morale; poichè se l' uomo non è libero, ed è condotto in tutte le sue azioni da una certa fatale necessità, che servon dunque tante leggi, e tanti precetti? Ma noi lasceremo tal controversia ai fisici, a cui sta veramente di trattarla; e terremo intanto per fermissimo, che l' uomo sia libero, e non già condotto in tutte le cose dal destino, siccome volle Zenone, e molti Stoici; comechè Crisippo, che fu pure di quella setta, e udì Cleante, e, come vuolsi, fu discepolo dello stesso Zenone, sottraesse le umane azioni alla potestà del destino. Che se pure alcuno Stoico ci importunasse; e noi gli risponderemo, che se gli uomini fan per destino tutto ciò, ch' essi fanno, noi, che crediamo esser liberi, dovremo dunque essere destinati a crederlo; e se in questo ci inganniamo, la colpa sarà pur del destino, e non nostra. Lascinci dunque avere quella credenza, a cui, secondo l' opinion loro, siam destinati. E ciò basti aver detto della libertà.

CAP. VI.

Che cosa sia la virtù.

SPiegata avendo finqui l' azion virtuosa, sarà facile intendere, che cosa sia la virtù, non essendo ella altro, che un' abito di far le azioni virtuose; e quando dico un' abito, intendo una prontezza, et una facilità di operare acquistata con l' esercizio, e con l' uso.

E certo non pare, che la virtù debba essere altro, che un' abito; perchè siccome non si dirà aver la scienza del danzare, nè si chiamerà danzatore colui, che una volta sola, e stentatamente fa un passo simile a quelli, che fanno i danzatori; ma sì colui, il quale essendosi lungamente in quell' arte esercitato, ne sa far molti, e speditamente, e con facilità, e con scioltura, e con grazia; così parimente non si dirà avere la mansuetudine, nè mansueto si chiamerà colui, che una volta sola, e a gran fatica abbia compresso l' ira sua; ma sì colui, che avendol fatto molte volte, il fa oggimai facilmente, e quasi senza volerlo. E così può dirsi di ogni virtù. E' dunque la virtù un' abito. Nè altro certamente, che un' abito, intendon gli uomini nel ragionar comune, qualora usano il nome della virtù. Il che da se solo basta a provar quello, che abbiamo proposto.

Pur

Pur questo stesso si prova da Aristotele con altra ragione assai sottile, a intender la quale bisogna cominciar di più alto. Io dico dunque, che nell' anima soglion distinguersi dai Filosofi due parti, l' una delle quali chiamasi superiore, l' altra inferiore. Alla prima appartengono due potenze, intelletto, e volontà; alla seconda appartengono le passioni, l' ira, l' odio, l' amore, l' invidia, ed altre tali.

Ora avviene spesse volte, che la volontà posta quasi in mezzo tra l' intelletto, e le passioni, sia quindi invitata dall' intelletto con la rappresentazione del vero, e dell' onesto, e quindi tratta, e quasi strascinata dalle passioni con l' offerta lusinghevole d' alcun piacere; di che la volontà sente noja; e con fatica, e difficilmente può indursi a seguir l' intelletto, e far' azion virtuosa contrastando alle passioni. Ben è vero, che se ella si avvezzerà a vincerle, acquisterà a poco a poco un' abito, per cui le vincerà poi facilmente. Così sono tre cose nell' animo, che appartengono all' azione, le potenze, le passioni, e gli abiti.

Ciò posto argomenta Aristotele in questo modo, provando, che la virtù è un' abito. Pare, che la virtù, appartenendo all' azione, debba essere una potenza, o una passione, o un' abito; ma non è nè una potenza, nè una passione; dunque sarà un' abito. Che poi non sia nè una potenza, nè una passione, si dimostra così. Se la virtù fosse una poten-

za, ovvero una passione, ne seguirebbe, che tutti gli uomini avrebbono la virtù, imperocchè tutti hanno le potenze, e le passioni; se dunque non tutti hanno la virtù, bisogna dire, che la virtù non sia nè una potenza, nè una passione. Oltre che gli uomini si lodano per la virtù, essendo che per questa fanno le azioni virtuose, e lodevoli; e niuno però si loda per aver la potenza dell' intendere, o del volere, poichè tutti l' hanno; dunque la virtù non consiste in una potenza; molto meno in una passione; imperocchè niun si loda per essere iracondo, o timido, o invidioso, essendo che la lode non vuole andar dietro a tali cose.

CAP. VII.

Qual sia il soggetto della virtù, e d' alcune proprietà di essa.

NOn è alcun dubbio, che il soggetto della virtù si è il virtuoso; poichè il soggetto di un' abito è quello, in cui risiede tale abito; e l' abito della virtù risiede nel virtuoso. Ma perchè il virtuoso può considerarsi in più maniere, però diremo, che il soggetto della virtù è il virtuoso, inquanto egli vuole; ovvero è la volontà stessa del virtuoso. E la ragione è questa. Il soggetto d' un' abito è quella potenza, che fa gli atti, per cui s' acquista tale abito; ma la virtù è un' abito; e la volontà è quel-

quella potenza, che fa gli atti virtuosi, per cui s' acquista un tale abito; dunque la volontà è il soggetto della virtù. Che vale a dire: il virtuoso non è soggetto di virtù, nè virtuoso, inquanto corre, o scrive, o dorme; ma solo inquanto vuole, o è disposto a volere le cose buone.

Ma dichiariamo oramai alcune proprietà del virtuoso. E primamente dico, che niuno è virtuoso per natura. La ragione è questa. La virtù è un' abito, e però dee acquistarsi con l' uso; ma quello, che dee acquistarsi con l' uso, non si ha da natura; perciocchè se si avesse da natura, non sarebbe necessario l' uso; dunque la virtù non si ha da natura; dunque niuno è per natura virtuoso.

In secondo luogo, il virtuoso fa l' azion virtuosa con piacere. La ragione è questa. Il virtuoso vuole l' azion virtuosa, e la fa; ora niuno può far quello, che vuole, senza sentirne piacere; dunque il virtuoso fa l' azion virtuosa con piacere. Senza che se il virtuoso facesse l' azion virtuosa con dispiacere, e con noja, la farebbe con fatica; dunque non facilmente; dunque il virtuoso non avrebbe l' abito della virtù; dunque il virtuoso non saria virtuoso, che è impossibile.

In terzo luogo, il virtuoso fa l' azion virtuosa virtuosamente; che vale a dire fa l' azion virtuosa, e la fa con virtù. Ciò non ha bisogno di dimostrazione. Anzi vorrà alcuno, che più tosto si spieghi, come possa farsi l' azion virtuosa senza virtù.

Se però si riguardi la sola azione esterna, è chiaro; perchè può uno fare l' azion virtuosa esternamente, et aver l' animo contrario, come chi donasse al compagno per poterlo più comodamente tradire. Costui donando farebbe l' azion virtuosa esternamente, ma avendo l' animo contrario all' onesto, la farebbe senza virtù.

Che se si consideri l' azione non solo esternamente, ma anche internamente virtuosa, può questa altresì farsi senza virtù. Perciocchè colui, che la fa, può farla senza avervi ancora acquistato l' abito, il qual se gli manca, gli manca la virtù. Farà dunque senza virtù l' azion virtuosa.

CAP. VIII.

Della materia della virtù.

LA materia, intorno a cui s' adopra e si esercita la virtù, è posta secondo Aristotele nel piacere e nel dolore: περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή. Ciò vuole spiegarsi. Diciamo dunque in questo modo.

La volontà, quanto a se, seguirebbe facilissimamente e per suo naturale istinto l' onesto, a cui l' intelletto e la ragione l' invitano, se per seguirlo non dovesse vincere la forza delle passioni, che la traggono bene spesso in contrario. Pur lo segue talvolta, vincendo le passioni, prima stentatamente, e con

e con fatica, indi con maggior facilità, finchè vi abbia fatto l' abito; fatto il quale le vince poi facilissimamente qualunque volta faccia mestieri. E tale abito è la virtù. Si vede dunque, che la virtù s' adopra immediatamente, e si esercita intorno alle passioni; onde può dirsi, che le passioni sieno la materia prossima della virtù.

Le passioni poi versano intorno al piacere, et al dolore, commovendosi sempre, et eccitandosi per l' apparenza d' alcun d' essi; intanto che la prima e principal divisione delle passioni (comechè molte sene assegnino) suol' esser quella, per cui si dividono in tristezza, e timore, che si commovono per l' apparenza di un dolore o presente, o avvenire; e in esultazione, e confidenza, che si commovono per l' apparenza di un piacere o conseguito, o da conseguirsi. Le altre passioni si riducono a queste quattro. Essendo dunque, che la virtù versa intorno alle passioni, e queste intorno al piacere, et al dolore, par chiaro, che siccome le passioni sono la materia prossima della virtù, così il piacere, et il dolore debban' esserne la materia rimota.

Dirà alcuno. Se la materia della virtù son le passioni, dunque non sarà atto alcuno di virtù, dove non sia qualche passione da moderarsi; nè opererà virtù nè giustizia quel giudice, il qual giudichi rettamente una causa, in cui egli non sia da veruna passione incitato. E pur questo non par, che sia vero; dunque la materia della virtù non son le passioni.

Ri-

Rispondo, che colui, che fa azion buona, non fa però azion virtuosa, se non la fa con costanza d' animo, cioè disposto a farla, quand' anche la passione gliel contendesse; nè io dirò molto virtuoso quel giudice, il qual giudica rettamente la causa, in cui nè l' interesse, nè la grazia lo tentano, essendo però disposto a fare un giudicio diverso, caso che lo tentassero. Non può dunque esercitarsi virtù, senza disposizione a vincere le passioni; e questa disposizione è la virtù stessa, la cui materia son le passioni, che ella vince, o è disposta di vincere.

Ma dirai. Se uno avesse già moderate le passioni per modo, che più non gli desser contrasto, egli, secondo voi, non potrebbe più operare virtuosamente, poichè mancandogli il contrasto delle passioni gli mancherebbe la materia della virtù. E pur questo par falso.

Et io rispondo, che colui, che ha moderate le passioni, le ha però tuttavia: e se non gli danno contrasto, ciò avviene, perchè egli per l' abito, che ha acquistato, le fa tenere in quella moderazione, a cui già le ridusse, e che esse di lor natura volentieri non soffrono. Or questa è una certa maniera di vincerle; essendo un vincerle il tenerle per modo, che non possano far contrasto.

Tu dirai. Se si desse un' uomo senza passioni, egli certamente sarebbe più perfetto degli altri uomini, e però dovrebbe aver senza dubbio la virtù;

dun-

dunque non dovrebbe mancargli la materia della virtù; e pure gli mancherebbono le passioni; dunque non è da dire, che la materia della virtù sieno le passioni.

Al che rispondo, che colui, il quale non avesse passione alcuna, non avrebbe nè men virtù; non già che egli non operasse le cose oneste; che certo le opererebbe, e con facilità, e prontezza somma; ma in lui l' operarle non sarebbe virtù; essendo che non ogni prontezza a fare le cose oneste è virtù, ma solo quella, che si acquista con l' uso di vincere le passioni, et è abito. Quella prontezza, che avrebbe uno, in cui non potessero levarsi a tumulto le passioni, sarebbe un' inclinazion più felice, ma non virtù.

Nè so poi, se io mi debba concedere quello, che hai detto, cioè che un uomo, a cui mancassero le passioni, fosse perciò più perfetto degli altri uomini; nè anche quello, che essendo questo maraviglioso uomo più perfetto degli altri uomini, dovesse perciò aver la virtù.

Imperocchè quanto al primo, niente vale il dire, che le passioni sieno di lor natura cattive, e sieno imperfezioni; onde ne segua, che chi non le avesse, dovesse esser perciò più perfetto uomo degli altri. Perchè io rispondo, che quanto all' essere le passioni di lor natura cattive, questa è gran quistione, di cui tratteremo appresso. Ma posto pure, che contengano imperfezione; anche l' esser corporeo

ne

ne contiene; nè però perfetto sarebbe un' uomo, a cui mancasse il corpo; e similmente non sarebbe perfetto un' uomo, a cui mancássero le passioni.

Quanto poi alla seconda cosa, che hai detto, cioè che essendo quell' uomo maraviglioso, a cui mancano le passioni, più perfetto degli altri, dee perciò aver la virtù, che hanno gli altri, essendo certamente la virtù una perfezione; rispondo ciò esser falso; poichè la virtù è perfezione, ma è perfezione dell' uomo, che vale a dire di un soggetto ragionevole capace delle passioni. Che se noi supponghiamo un' uomo incapace delle passioni, noi lo supponghiamo più che uomo, e lo facciam quasi un Dio; e ad esso si converranno più presto le perfezioni divine, che le umane. Laonde non sarà virtuoso; et operando le cose buone non le opererà per virtù, ma per un' altra disposizione assai più nobile della virtù.

CAP. IX.

Se le passioni sieno cattive di lor natura.

IL luogo istesso ci chiama ad una quistione assai sottile, ed è, se le passioni sieno cattive di lor natura. Li Stoici credetter, che fossero; e quindi argomentavano, che dovesse l' uomo estirparle, e levarle via del tutto. Aristotele mostrò meno alterigia, e si contentò, che l' uomo avesse le sue passio-

sioni, purchè le reggesse e moderasse.

Prima di entrare in una quistione tanto profonda, par necessario definir bene, che cosa sia passione; e vedere in quante maniere possa voler dirsi cattiva. Io dico dunque, che la passione altro non è, che un movimento dell' animo, il quale, per l' apparenza d' alcun piacere, o dispiacere, si eccita a inclinare la volontà, senza aspettar l' esame della ragione. E di quì subito si vede, che la passione può inclinar l' uomo anche a cosa buona, potendo inclinarlo a ciò, che la ragion poi approvi, e commendi.

Quelli poi, che dicono esser cattive le passioni, posson dirlo in due maniere; prima volendo significare, che sieno malvagie, et abbiano disonestà in se, come hanno il furto, l' omicidio, e le altre colpe; poi volendo dire, che sieno incomode, e nojose, com' è la febbre, che non ha in se malvagità niuna, ma reca noja, et è cattiva.

Ora accostandomi alla quistione, e cercando in primo luogo, se le passioni sieno di lor natura malvagie, e disoneste, io dico, che non sono; perchè qual malvagità è in un movimento, che sorge nell' animo per ordine della natura a inclinare la volontà? Nè vale il dire, che esso non aspetta l' esame della ragione; e il non aspettarlo è malvagità. Perchè a questo modo malvagità sarebbe anche il digerire i cibi, e il batter del cuore, e cento altre operazioni, che nell' uomo si fanno, senza aspettar

la ragione; la quale dee aspettarsi dalla volontà, che è libera, non dalle altre potenze, che seguono, e debbon seguire l' instinto loro. Altrimenti malvagia dovrebbe dirsi ancor la fame, e la sete, e l' inclinazione al dormire, e qualunque altro appetito.

Pur, dirà alcuno, le passioni incitano la volontà ad operare senza riguardo della ragione. Or non son dunque malvagie? Rispondo, niuna malvagità essere nell' incitamento, che esse danno alla volontà, non essendo in ciò colpa niuna; e la volontà stessa se è malvagia, non è malvagia, perchè incitata; è malvagia, perchè, essendo incitata, non attende l' esame della ragione, come potrebbe, e dovrebbe. E' dunque la malvagità nella volontà, non nella passione.

Ma non si dice tutto dì, che la passione trae l' uomo alle cose disoneste? Et io rispondo: talvolta anche alle oneste. L' amor dei figliuoli trae l' uomo a educarli bene. La compassione trae l' uomo a sollevare gli oppressi. Il desiderio della gloria trae l' uomo alle magnanime imprese. Quante volte giovò l' ira ai forti, il timore ai prudenti, la verecondia ai costumati! Che se noi volessimo levare dalle istorie tutti i fatti gloriosi, a cui gli uomini furono dalla passione sospinti, io temo, che assai pochi ve ne resterebbono. Non è dunque da dire, che le passioni sieno di lor natura cattive, spingendo talvolta l' uomo alle cose disoneste; poichè lo spingon talvolta anche alle oneste.

E

E quando ancora le passioni incitano la volontà alle cose disoneste, non è disonesto in loro l' incitarla; è disonesto in lei il seguire un tale incitamento, e abbandonarsi alla passione più, che non dee: perciocchè la volontà dee seguir la passione, e valersene secondo che ragion vuole; come il piloto si serve del vento secondo l' arte sua; il quale se trascura l' arte abbandonandosi al tempo, e va dove andar non dovea, pecca non il vento, ma egli. E così pure se la volontà, messa da parte la ragione, segue le passioni, e trascorre fuor dell' onesto, la colpa è pur sua, non delle passioni, le quali ben rette e moderate servono a far più facilmente le azioni oneste, e sono gl' instrumenti della virtù.

Ma sono alcuni, i quali dicono, le passioni esser cattive di lor natura, intendendo che sieno non già disoneste, e malvagie, ma fastidiose et importune, dovendo l' uomo star sempre in su 'l reggerle, e moderarle, il che gli da noja, e fatica; come dunque le malatie si dicon cattive, benchè non malvagie, così pare che possan dirsi ancor le passioni. Il quale argomento è da distinguere; perchè sebben le passioni a chi non è ancor virtuoso recano noja grande, e fastidio, non ne recan però a chi è già virtuoso, perciocchè il virtuoso, avendovi fatto l' abito, le governa, e le tempera facilmente, e sapendone, per così dir, l' arte, le regge con piacere, come il cavaliere, che regge il cavallo con

maestria, e vi ha diletto, piacendogli di far ciò, che sa far così bene, e se il cavallo mostra sdegnarsi del freno, e tuttavia gli obbedisce, piace ancor quello sdegno. Non son dunque le passioni moleste nè faticose di lor natura, essendo tali solamente a quelli, che non hanno virtù; poichè agli altri, che son virtuosi, cedono facilmente, e si piegano com' essi vogliono; di che eglino senton piacere, e ne traggono ajuto per far le azioni virtuose con più pronto e sicuro animo. Per le quali cose parmi dover conchiudere, che le passioni non sono per niun modo cattive di lor natura.

CAP. X.

Se la virtù sia posta in un certo mezzo tra l' eccesso, e il difetto.

CHe la virtù, e similmente l' azion virtuosa, consista in mediocrità, cioè a dire in un certo mezzo posto fra due estremi, l' un de' quali cade in difetto, l' altro trascorre in eccesso, è stata senza dubbio opinione fermissima d' Aristotele; così che egli non dubitò di definir la virtù ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι, abito di deliberare e di eleggere consistente in mediocrità; e poco appresso volendo spiegare tale mediocrità aggiunge μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν: tale mediocrità è fra due mali, l' un de' quali è per eccesso, l' altro

tro per mancanza. Diciamo alquanto di quest' opinion d' Aristotele, la quale è tanto famosa, che quasi è venuta in proverbio.

E certo se dicendosi, che la virtù è posta in mezzo tra l' eccesso, e il difetto, altro non voglia intendersi, se non che ella non può avere in se nè l' uno, nè l' altro, la cosa è chiarissima; perciocchè se la virtù avesse in se eccesso alcuno, o difetto, starebbe male, e non sarebbe virtù.

E forse a questo argomento ebbe riguardo Aristotele, benchè egli lo proponesse per modo di analogia, la qual maniera di argomentare benchè non induca evidenza ne i discorsi, è però molto illustre, e famigliare ai filosofi. Aristotele dunque argomentava così. Tutte le cose bene e rettamente constituite stanno in mezzo tra l' eccesso, e il difetto: la fatica rettamente presa non dee essere nè troppa, nè poca: l' asta non dee essere nè troppo lunga, nè troppo corta; il vento al navigante non si vuole nè troppo gagliardo, nè troppo debole; e così avviene di mille altre cose. Perchè non diremo lo stesso della virtù? La quale essendo ottima fra tutte, par bene, che debba fra tutte essere sgombra d' ogni eccesso, e d' ogni difetto.

Ciò si conferma da Aristotele anche per via di induzione, poichè avendo annoverate alcune virtù, le quali certamente son poste tra l' eccesso, e il difetto, come la fortezza, che è posta tra la temerità, e il timore; e la temperanza, che dicesi po-

sta

sta tra la dissolutezza, e la stupidità; par che quello, che si dice d' alcune, possa credersi di tutte. Per crescer forza a questo argomento sarebbe a proposito formare un giusto novero delle virtù, e mostrar poi quello stesso in ognuna; il che è difficilissimo. Lo fece forse Teofrasto, che fu grandissimo Peripatetico, discepolo di Aristotele, il qual sappiamo che molto si valse dell' induzione a provar l' opinione del suo maestro. Ma tra le ingiurie, che il tempo ci ha fatto, non è la più piccola l'averci rapito gli scritti di quel grand' uomo.

CAP. XI.

Di qual maniera sia il mezzo, in cui sta la virtù, e come sieno cattivi gli estremi.

DIstingue Aristotele due mezzi, l' un de' quali chiama aritmetico, l' altro geometrico. Il mezzo aritmetico è quello, che è posto fra due determinati estremi, et è lontano egualmente all' uno, et all' altro, come il numero otto, che è egualmente lontano dal dieci, e dal sei. E questo mezzo non può cangiarsi, et è il medesimo appresso tutti. Il mezzo geometrico è quello, che essendo posto fra due estremi segue però una certa proporzione, onde varia; nè può esser sempre lo stesso. Così una veste, che stia bene, e però sia in mezzo fra la troppo lunga, e la troppo corta, ricerca una

certa proporzione verso la persona, per cui è fatta; poichè quella veste, che è d' una lunghezza mezzana per uno, potrebbe essere troppo lunga, o troppo corta per un' altro; nè si dice mezzana se non a proporzione della persona. Tale è il mezzo geometrico. E se per mezzo geometrico altro qui intendiamo da quello, che sogliono intendere i geometri, poco importa; imperocchè intendendosi le cose, non sono da curarsi i nomi.

La virtù dunque, secondo Aristotele, è posta in un mezzo geometrico, il quale non è lo stesso verso tutti, ma varia secondo la varietà delle persone, a cui dee proporzionarsi. In fatti se quello, che uno mangia con temperanza, fosse mangiato da un' altro, sarebbe intemperanza; perciocchè quella stessa quantità di cibo, che verso d' uno è moderata, può essere sovrabbondante ed eccessiva verso d' un' altro. Così i pericoli, che uno può disprezzar con fortezza, non possono disprezzarsi da un' altro, se non con audacia; e sarà in uno prodigalità quello, che in un' altro sarebbe liberalità perfetta. Vedesi dunque, che il mezzo, in cui è posta la virtù, è geometrico, e però varia secondo la proporzion delle persone.

Veggiamo ora, come si dican cattivi gli estremi della virtù. E certo posson dirsi cattivi, in quanto son privi di quella virtù, di cui sono estremi, essendo una certa spezie di male la privazione di un bene. Pur potrebbono esser privi di quella virtù, di

cui

cui sono estremi, e non essere nè rei, nè colpevoli; et anche potrebbono, allontanandosi da una virtù, avvicinarsi tanto ad un' altra, che paresser degni di lode. E certamente se la stupidezza è un' estremo, come dicono, della temperanza, avrà la temperanza un' estremo, che non sarà nè reo nè colpevole; essendo la stupidezza difetto di natura, non vizio di volontà; e così ne giudica anche Aristotele. Il Principe poi, che castiga il delinquente meno di quello, che egli merita, allontanandosi dalla giustizia trascorre alla clemenza, e merita più laude, essendo men giusto. Non sono dunque gli estremi delle virtù sempre cattivi, perchè abbiano in se malvagità. Le quali cose si intenderanno forse meglio nella terza parte di questo compendio, ove tratteremo delle virtù in particolare, e dei loro estremi.

C A P. XII.

Se possa essere un' azione indifferente.

E' Quistione assai sottile, e degna della considerazion dei filosofi, se possa essere un' azione indifferente, la qual non sia nè onesta, nè disonesta; a intender la quale sie bene premettere una distinzione. Io dico dunque, che altro è considerar l' azione in astratto, come quando uno considera il passeggiare senza por mente nè alla persona, che

pas-

passeggia, nè al fine, nè al luogo, nè al tempo; ed altro è considerar l' azione nella persona, che la fa, avendo riguardo a tutte le circostanze.

E primamente considerando l' azione in astratto par, che tutti s' accordino a dire, che possa ella essere indifferente, cioè nè onesta, nè disonesta. In fatti chi dirà, che l' azione del passeggiare, spogliata d' ogni sua circostanza, sia onesta? E nè meno però si dirà, che sia disonesta. Percicocchè il passeggiare, se si spogli di tutte le sue circostanze, niente ha, onde possa dirsi o conforme a le regole dell' onestà, o contrario; onde pare indifferente. Ma se poi si consideri l' azione in chi la fa, secondo le circostanze tutte, è gran quistione, se indifferente esser possa. E quantunque i filosofi poco di ciò abbiano scritto, ne hanno però trattato molto sottilmente i Teologi Cristiani, i quali seguendo i principj altissimi di quella loro divina filosofia sono stati tratti in contrarie opinioni. I più sottili, parendo loro, che ogni azione riferita a Dio sia onesta, riferita ad altro disonesta, hanno stabilito con molto giudicio, niuna azione poter essere indifferente. Ma essi seguono i principj loro. Noi non aspiriamo ora a quella tanta sublimità.

Però seguendo le traccie, che Aristotele non da altro condotto, che dall' umana ragione, ci ha mostrate, diremo poter benissimo alcuna azione essere indifferente. Il che proveremo in tal modo. Componendosi la felicità di molte parti, delle vir-

tù, dei piaceri, dei comodi, e potendo farsi alcuna azione per fin di virtù, può anche farsene alcuna per fin di piacere e di comodo; come quando uno prende la medicina non per altro, che per riavere la sanità, il quale allora pensa al comodo, non alla virtù. Or tale azione non è nè onesta, nè disonesta; non onesta, poichè non è fatta per fine di onestà; nè disonesta pure; poichè chi dirà essere disonesta cosa il volere star sano? Dunque non essendo nè onesta, nè disonesta, sarà indifferente.

Qui chiederà alcuno, se sia pur da lodarsi colui, che prende la medicina per solo fine di sanità; parendo certo, che sia, poichè fa azion ragionevole. Non è egli ragionevol cosa il procurare la sanità? E se è da lodarsi, come diremo dunque, che egli non faccia azione onesta e virtuosa?

Rispondo: Colui, che prende la medicina, fa cosa buona, et obbedisce alla ragione; ma nol fa per obbedirle, lo fa per star sano; e più tosto che alla ragione pensa a se stesso. Così fa cosa buona, ma non la fa onestamente, non facendola per fine di onestà. Laonde nè si oppone alla virtù, nè la segue. E quindi è, che egli non è nè da biasimarsi, nè da lodarsi; poichè si biasimano quelli, che fanno le azioni disoneste, e si lodano quelli, che fanno le oneste; et egli non fa nè l' uno, nè l' altro. Se già non volessimo estender la lode, come fanno i poeti, e gli oratori, a tutte le cose buone, anche a quelle, che non consistono in virtù; come sono

la

la bellezza, la ſanità, ed altre tali. Nel qual caſo noi loderemo l' azione di colui, che prende il medicamento, più toſto come buona, e conducente alla natural felicità, che come oneſta; e così ſi lodano ancora le ricchezze, la nobiltà, la grazia, e tutti gli altri beni, che ſon fuori della virtù.

Il fine della Parte Seconda.

PARTE TERZA

DELLE VIRTÙ MORALI IN PARTICOLARE.

CAP. I.

Della divisione delle virtù.

ESsendo la virtù generalmente un' abito di far le azioni virtuose, subito si vede, che potendo dividersi le azioni virtuose in più modi, potrà anche in più modi dividersi la virtù. E già le azioni virtuose sogliono per la maggior parte dividersi secondo i varj oggetti, intorno a cui versano, versando alcune intorno agli onori, et altre intorno alle ricchezze, et altre intorno a piaceri, et altre intorno ad altre cose. Perlocchè possono constituirsi molte virtù; essendo l' abito di far certe azioni una virtù, e l' abito di farne certe altre un' altra.

Che se il popolo dividendo a modo suo le virtù, non avesse prevenuto i filosofi, avrebbon questi forse potuto fare una divisione più esatta, e più comoda, e da piacere ai dialettici; i quali vorrebbono, che nel dividere niente mai si ommettesse di ciò, che dividesi; e si turbano, se l' una parte si confonda con l' altra; et hanno stese certe lor leggi. Ma quando i filosofi entrarono in queste cose, le trovarono già occupate dal popolo, il quale

avea

avea divise le virtù a senno suo, notandone molte, quelle singolarmente, che più risplendevano, e distinguendole con certi nomi. La qual divisione miracol sarebbe, se fosse stata, non dirò compiuta, e perfetta, ma costante appresso tutti, e sempre la medesima; perciocchè il popolo segue più tosto il caso, che la ragione. Nè perciò i filosofi credettero di doverla mutar gran fatto, o correggere; imperocchè sarebbe bisognato sconvolgere le popolari idee, e introdur nuovi nomi, e i già introdotti torcere dall' antica lor significazione, con gran disturbo degli oratori, e dei poeti, e di tutti quelli, che parlano alla moltitudine, ai quali, non che fastidio e noja con questa filosofia, anzi comodo et ajuto recar voleasi.

Seguiron dunque i filosofi in dividendo le virtù più tosto i popolari instituti, che la ragion loro; nè molto curarono di sodisfare ai dialettici. E quindi venne quella gran moltitudine, e varietà delle divisioni, che essi proposero; delle quali però non mai, ch' io sappia, contesero, qual fosse esatta, o non fosse, sapendo essi bene, niuna esserne tale. Posidonio, che visse a' tempi del gran Pompeo, ridusse le virtù a quattro sole. Più assai ne avean numerato Cleante, e Crisippo. Panezio, meno antico di questi due, seguì un altra divisione. E questi tutti furono Stoici. Aristotele non che dagli altri, discordò da se medesimo, avendo divise le virtù nella rettorica ad un modo, e nella mora-

le

le ad un' altro. Perciò è anche verisimile, che Teofrasto, che fu di quella scuola, seguisse certa altra division sua. Niente in questo luogo è più incostante di Cicerone, il qual pare talvolta esser contento di quelle quattro, prudenza, giustizia, fortezza, temperanza (che fu la divisione dell' antica Accademia) e talvolta, come queste nol contentassero, altre ne aggiunse, e non sempre le medesime. Tanto è vero, che poco riguardarono all' esattezza della divisione; purchè non troppo si discostassero dalla popolar consuetudine.

Nè era gran fatto necessario il fare altrimenti; imperocchè, purchè si conosca, quale azione sia virtuosa, e qual no, poco importa alla retta instituzion de' costumi il sapere, di qual maniera esser debbano le virtù divise, e a qual d' esse sia l'azione da riferirsi; intervenendo quasi sempre, che si conosca l' azione essere virtuosa prima, che si sappia di qual virtù. Già gli oratori, e i poeti, e quelli, che parlano al popolo, e commendano la virtù, o proponendola in altrui, o facendo sembiante di averla in lor medesimi, vana cosa sarebbe et inutile, anzi nociva ed importuna il voler distorli dagl' instituti popolari. Il perchè ben fecero i filosofi a seguir più tosto le divisioni utili, et imperfette del popolo, trattando di quelle virtù, che già il popolo conoscea, che rintracciarne delle perfette, et inutili.

Comunque ciò sia, seguendo noi ora Aristotele pro-

proporremo quelle stesse undici virtù, che egli propose, o contengano esse una perfetta divisione, o non la contengano. Certo che sono molto illustri; e per essere state particolarmente proposte da sì grand' uomo, dovrebbono tenersi per tali, quand' anche non fossero.

C A P. II.

Delle diffinizioni delle virtù.

SIccome il popolo prevenne i filosofi nel dividere le virtù, così pur gli prevenne nel determinarle, e circoscriverle, assegnando a ciascuna certi limiti, e certo nome, onde potesser distinguersi l'una dall' altra. Il che se avesse fatto con diligenza, e con costanza, avrebbe alleggerito i filosofi d' un gran peso; perchè il definire le virtù esattamente, quando già fossero state con molta accuratezza circoscritte, sarebbe stata più facil cosa. Ma il popolo non suol' essere molto diligente nel circoscrivere le sue idee; anzi le confonde quasi tutte, estendendole quando più, e quando meno, e avviluppandole, et intralciandole in più modi. E quindi è, che i nomi popolari, i quali tengon dietro alle idee, si confondono essi pure, e vanno per lo più errando quasi incerti, e dubbiosi della loro significazione. Il che si vede anche presso noi; che tutti hanno in bocca: valore, gentilezza, grazia, altez-

za d' animo, et altre parole tali, che pochi saprebbono definire distintamente.

E lo stesso dovette pure intervenire di quelle idee, che il popolo s' avea formato delle virtù, prima che i filosofanti ne disputassero, e dei nomi, che a quelle furono imposti. Il perchè gran briga presero poscia i filosofi, volendo ridurre a certe definizioni quelle popolari virtù, e distinguer ciascuna esattamente, segnando il genere, in cui tutte convenivano, e le differenze, per cui disconvenivano; così che ciascuna definizione abbracciasse tutto quello, che ciascun nome abbracciava, e non più. Il che tanto più doveva esser difficile, se, come spesse volte interviene, uno stesso nome avesse abbracciato virtù diverse; che allora sarebbe stato impossibile al filosofo comprendere tutta la significazion del nome in una sola definizione. Laonde non è da maravigliarsi, se alcuno talvolta ha definito una stessa virtù in maniere diverse, come Aristotele, che alcuna ne definisce nella rettorica ad un modo, e nella morale ad un' altro; perchè egli forse non intese di definire una virtù sola, ma più tosto due, che avevano un solo nome.

Nè questo solo incomodo ebbero quegli antichi filosofi; bisognò ancora, che introducesser talvolta, quantunque meno il volessero, nuovi nomi; perchè sebbene seguiron più tosto le idee del popolo, e quelle per lo più distinsero coi nomi popolari; ad ogni modo ordinandole poscia, e disponendole con

cer-

certa ragione, l' ordine stesso gli fece accorti d' alcune virtù, che il popolo avea trascurate, e che andavano senza nome; il che avveniva anche agli estremi; perchè avendo il popolo nominato alcuna virtù, gli sono talvolta sfuggiti gli estremi, e non gli ha nominati; et anche talvolta l' uno ne ha nominato, e non l' altro. Per la qual cosa Aristotele stesso, che cercò di essere tanto popolare, come s' avvenne a certe virtù, e a certi estremi, non potè esserlo, quanto volea.

Però se presero gran briga i filosofi a definir le virtù, molto maggiore ne prenderemmo noi, se volessimo esaminar le loro definizioni, e cercar sottilmente, se bene esprimano quegli abiti, che il popolo avea contrassegnati, e comprendano tutto quello, che sotto quei nomi si comprendeva; perchè chi può saper giustamente le idee, che aveva il popolo di que' tempi, e la forza dei nomi loro, massimamente in tanta diversità, e lontananza sì delle lingue, come dei costumi, e delle leggi? Oltre che sarebbe anche da quistionar molte volte, se avendo un filosofo dichiarata qualche virtù, abbia voluto definirla esattamente, e secondo le regole dei dialettici, o solamente dichiararla. E certo Aristotele, il qual dicesi essere stato il primo ritrovatore di tali regole, in alcun luogo non ebbe gran cura di osservarle; e, come cosa sua, le disprezzò.

Il perchè molto comodamente faremo, e libereremo la filosofia da una gran noja, se prendere-

mo le definizioni, che ci hanno lasciato gli antichi delle virtù, non come definizioni di cose certe e già stabilite, ma come spiegazioni di certi nomi imposti a piacere, a guisa che fanno i matematici. Perchè chi può vietarne di concepire con l' animo un' abito di fare le spese grandi, e nominar quest' abito magnificènza? E ciò posto se noi definiremo la magnificenza con dire, che sia un' abito di fare le grandi spese, non dovrà sopra tale definizione disputarsi niente più di quel, che si disputi tra i geometri sopra la definizione del circolo, o del triangolo. E così avverrà nelle definizioni di tutte l' altre virtù.

Seguendo dunque un tale instituto, e venendo a ciascuna delle virtù particolari, proporremo in primo luogo la definizione di essa, indi noteremo i suoi estremi, i quali però non vogliamo, che sieno esaminati troppo sottilmente, perciocchè i vizj non meritano tanto studio. Ciò fatto poco più altro aggiungeremo, giacchè nè altro si richiede ad un compendio, siccome è questo; et Aristotele stesso di molte virtù poco più ci ha lasciato; molti altri filosofi anche meno.

CAP.

CAP. III.

Della Fortezza.

LA fortezza è una virtù, per cui l' uomo incontra i pericoli, e soffre i mali della vita con grande animo. E dico, che incontra i pericoli con grande animo, quando gl' incontra, niente più temendogli di quello, che ragion vuole; e usate le cautele, che può usare e dee, non cura il restante. Dico poi, che soffre con grande animo i mali della vita, quando gli soffre, senza troppo attristarsene, e prendendo quel conforto, che può, dai beni, che gli rimangono, e massime dal piacere dell' onestà.

Questa diffinizione della fortezza non è guari diversa da quella, che fino dai tempi di Platone ci hanno lasciata quasi tutti i filosofi, proponendo, come materia di fortezza, tutte le cose, che vagliono a rattristarci, e far paura. Et io credo facilmente, che Aristotele non d' altra maniera intendesse quella virtù, che egli chiamò ανδρεία, gli altri hanno interpretato fortezza; e si direbbe forse meglio virilità.

Sebbene son di quegli, i quali credono, che Aristotele restringesse quella virtù sua ai pericoli della guerra; e certo volendo proporne esempi, sempre gli trasse dal valor militare. Ma forse ciò fece, perchè essendo materia della fortezza tutte le cose

terribili, egli volle trarre gli esempi dalle più illustri. Parmi poi, che Aristotele là, dove tratta di quella sua virtù, che chiama ἀνδρεία, abbia voluto, non già definirla, ma descriverla più tosto e commendarla; il che potrà ognuno facilmente intendere, leggendo quel capo. Non può dunque così di leggeri accertarsi, sotto qual definizione egli la comprendesse.

Gli estremi della fortezza, almeno inquanto risguarda i pericoli, sono l' audacia, e il timore. L' audacia è di colui, che troppo sprezza i pericoli, e non usa quelle cautele, che ragion vuole; il timore è di colui, che troppo se ne turba, e però gli sfugge, quando dovrebbe incontrarli. E' proprio del timido usar molto più cautele, che non bisogna; sebbene, dove il pericolo sia vicinissimo, tanto si turba, che non sa prender consiglio, nè può.

Sono alcuni abiti, i quali dal volgo si chiaman fortezza, e non sono: perciocchè nè quelli son forti, che si espongono ai pericoli per mercede, nè quelli, che il fanno solo per ira; poichè niuno di questi opera per fine di onestà, tolto il qual fine è tolta via la virtù. Nè quelli pure son forti, i quali si confidano tanto nella perizia, e robustezza loro, che non credono essere verun pericolo nell' incontro, perciocchè se si leva l' immaginazion del pericolo, levasi eziandio la materia della virtù. E questi tali son da temersi, ma non son forti.

CAP.

C A P. IV.

Della Temperanza.

LA temperanza è una virtù, per cui l' uomo si astiene moderatamente, cioè, quanto ragion vuole, dai piaceri; nè dico da tutti i piaceri, ma da quelli, che consistono nel mangiare, e nel bere; e da quelli, che appartengono al sentimento del tatto. Perciocchè colui, che usa moderatamente, e sol quanto gli si conviene, del piacer della musica, benchè faccia azion buona, e virtuosa, e lodevole, non però temperante si chiama; nè intemperante si direbbe, quando ne usasse soverchiamente. E similmente colui, che si dà al piacere della caccia, o del ballo, o dell' armeggiare, o d' altra tal' opera; il quale nè temperante nè intemperante si chiama; ma è da distinguersi con altro nome.

Gli estremi della temperanza diconsi essere l' intemperanza, e l' insensibilità. L' intemperanza trae all' eccesso, et è di colui, che va dietro a piaceri soverchiamente. L' insensibilità poi sarebbe di uno, il qual non avesse il gusto nè del mangiar, nè del bere, e non sentisse le lusinghe del tatto, e questo estremo è più tosto difetto di natura, che scostumatezza, et è tuttavia rarissimo, e forse anche impossibile. Chi dunque fosse insensibile o stupido, non avrebbe colpa, ma nè pure virtù.

Fin-

Finquì abbiamo detto della fortezza, e della temperanza, le quali due virtù pare, che principalmente sieno dirette a compor l' uomo, e formarlo bene in lui stesso. Le altre virtù pajon più tosto dirette a formar l' uomo, e ben comporlo verso gli altri; tra le quali la giustizia suole aver primo luogo; ma perciocchè di essa dovremo trattare un poco più largamente, la rimetteremo all' ultimo; e così parimente fece Aristotele. Ora diremo dunque della liberalità.

CAP. V.

Della Liberalità.

LA liberalità è una virtù, per cui l' uomo dona del suo ad altri moderatamente, secondo la retta ragione. Onde si vede subito, la materia di questa virtù essere tutto ciò, che dandosi ad uno può chiamarsi dono, come il danaro, la roba, e tutti i beni, che vengono in commercio. Però colui, che fa ottenere la dignità ad un' altro, o gli è cortese di un titolo, o mostra la via al passaggiero, si chiama egli bensì gentile, e benefico, ma non donatore, nè liberale.

Cade nell' estremo della liberalità per eccesso colui, che dona oltre il convenevole, e per difetto colui, che dona meno del convenevole. Il primo di questi estremi suol chiamarsi per un certo uso pro-

diga.

digalità; sebben prodigo il più delle volte si dice anche colui, che dissipa le sue facoltà, eziandio che nulla doni ad altrui; potendo dissiparle o nella crapola, o nel gioco, o in altra guisa. L' altro estremo si chiama da molti avarizia, e forse meglio da Aristotele ἀνελευθερία. E certo l' avaro cade in questo estremo; ma non pertanto può uno cadere in questo estremo, e tuttavia non dirsi avaro; come farebbe uno, il quale essendo strettissimo nei donativi, fosse larghissimo nelle spese, e consumasse tutto il suo in passatempi; il quale non si direbbe avaro; e tuttavia mancherebbe alla liberalità, lasciando di donare, quanto conviene.

Può dunque chi è prodigo non eccedere nella liberalità; e chi manca di liberalità non è sempre avaro. Onde apparisce, ciò che vedrassi anche altrove, quanta confusion sia ne' nomi popolari: e quanto bisogno abbiano di studiar bene la natura delle virtù tutti quelli, che debbono parlarne al popolo, per non confonder le cose, essendo i nomi così confusi. Ma noi lascieremo, che altri proveggano al bisogno, facendo un trattato particolare di ciascuna virtù; e intanto tornando al proposito, diremo brevemente della magnificenza.

CAP.

CAP. VI.

Della Magnificenza.

LA magnificenza è una virtù, per cui l' uomo fa le spese grandi moderatamente, cioè quando e come conviene. Perchè nelle nozze si vuol fare spesa maggiore, che nella cena ordinaria; e nelle giostre, e negli altri spettacoli pubblici sta bene il far pompa, e spendere largamente. Ben' è vero, che non dovendo le spese eccedere la facoltà di chi le fa, poichè se eccedessero, non sarebbono convenienti, quindi segue, che nè i poveri, nè le persone mezzanamente comode possano avere magnificenza; imperocchè o non fanno le spese grandi, ciò che alla magnificenza richiedesi, o se le fanno, non sono convenienti, il che ripugna alla virtù. Nè questo dee recar maraviglia; sapendosi che non tutte le virtù son di tutti. Ha anche di quegli, che per mancanza d' averi non posson' essere liberali. Gli estremi della magnificenza assai si possono intendere per le cose dette.

CAP.

CAP. VII.

Della Magnanimità.

LA magnanimità è una virtù, per cui l' uomo ſtudia di conſeguire i primi onori moderatamente, cioè ſecondo che vuol ragione; onde gl' incontri magnifici, i poſti elevati, i gran titoli ſono materia, intorno a cui verſa il magnanimo; il quale biſogna bene, che ſtudj di meritargli, onde poſſa credere, che a lui ſi convengano; poichè ſe ciò non credeſſe, gli eſigerebbe contra ragione; e in queſto ſarebbe eccesſo, e non virtù. E quindi è, che il magnanimo tra tutte le virtuoſe azioni imprende ſempre le più coſpicue, e quelle, a cui debbonſi i primi onori; e però ſi dice, che la magnanimità rende grandi tutte le altre virtù.

Gli eſtremi della magnanimità conſiſtono o nel volere i primi onori, quando non convengono, il che ſi chiama ſuperbia; o nel non curarli, qualor converrebbono, il che non ſaprei, come nominare in noſtra lingua. Ariſtotele ſi ſervì del nome μικροψυχία, che vuol dire piccolezza d' animo.

Sono ſtati alcuni, i quali hanno biaſimato queſta Ariſtotelica magnanimità, nè l' hanno voluta porre nel numero delle virtù; parendo loro, che ella ſi opponga alla Criſtiana umiltà, la qual virtù fa, che l' uomo sfugga tutti gli onori, e ſtimi di

non meritargli; e va tanto innanzi, secondó gli ascetici, che per essa l' uomo viene a credere di esser peggiore di tutti, quantunque sia di bontà singolarissimo. Io ho proposto di non volere per conto alcuno in questo compendio entrare nella filosofia santa de' Cristiani. Forse che in altro luogo mostrerò, quanto lume abbia essa recato alla naturale filosofia, e quanto l' abbia adornata in tutte le parti, e perfezionata. Ora però a dileguare il proposto dubbio dirò solamente, che il Cristiano umile non può voler fuggire gli onori, se non quanto ragion chiede; e quando ragione il voglia, dovrà riceverli, et acchetarvisi. E se egli sarà costituito in alto grado, per esempio in dignità regia, dovrà conoscere, che a lui si debbono gli onori reali, e gli vorrà; e saprà esser' umile anche in mezzo a questi onori; il che è grado sommo di umiltà. Par dunque, che il Cristiano umile non si opponga al magnanimo di Aristotele, potendo egli pure e meritar gli onori grandissimi, e conoscere, che gli si debbono, come il magnanimo, e volergli. E questa fu pur l' opinione del famoso de Aguirre, che seppe tanto innanzi in filosofia; e così pur credette S. Tommaso, il qual pare, che abbia avanzato in sapere tutti gli altri. E se noi ascolteremo il Rodriguez, maestro grandissimo fra gli ascetici, noi troveremo la Cristiana umiltà non opporsi in modo alcuno alla magnanimità d' Aristotele, anzi esserne il fondamento precipuo; nè poter' essere veramente

ma-

magnanimo, se non l' umile Cristiano. Ma di questo abbastanza.

C A P. VIII.

Della Modestia.

Ha una virtù, che Aristotele stesso non seppe, come chiamare; et è desiderio di certi piccoli onori, che alcuni hanno chamato modestia; io direi più volontieri decenza; nè questo nome pure mi soddisfarebbe. Ma qual che il nome ne sia, è una virtù, per cui l' uomo cerca e vuole gli onori piccoli secondo retta ragione. Però materia di tal virtù sono le salutazioni, i primi posti nelle private compagnie, et altre tali convenienze. Nè questa virtù dovrà scompagnarsi dall' umiltà Cristiana, non scompagnandosene la magnanimità.

Colui, che eccede volendo queste minute convenienze più che non bisogna, può chiamarsi ambizioso; colui che manca, volendone meno di quel che dovrebbe, non saprei come chiamarlo, ma il vizio è raro, e perciò forse non ha nome. L'ambizione è più comune, et è vizio tanto grande, e tanto fastidioso, che a petto di esso può l' altro estremo parer virtù. E certo chi rifiuta i piccoli onori, che manifestissimamente gli si convengono, fa male; ma molto più turba la compagnia chi gli esige con sommo rigore, e ne è tanto geloso, che per

ogni piccola mancanza si cruccia, e fa le querele grandissime.

Io non so, se a questa virtù potesse ridursi quella cura, che molti hanno, massimamente nobili, dell' onore; imperocchè volendo eglino esser tenuti in certo modo onesti, e consistendo in ciò quell' onore, che cercano, par bene, ehe si contentino di piccola cosa; poichè il meno onore, che possa farsi ad uno, si è quello di crederlo onesto; e quindi è, che generalmente è dovuto a tutti, qualor non si provi con forte argomento il contrario.

Nè perchè io dica, esser piccolo questo onore, voglio perciò inferire, che non se ne debba tener conto; perchè siccome il saper gli elementi d' una scienza è cosa piccola, ma è però necessarissima, nè è da tralasciare; così l' aver buon nome, quantunque sia piccolo onore, è però necessario al viver civile, nè dee trascurarsi; anzi deesi procurar di averlo più che gli onori grandissimi, che sono men necessarj.

E s' egli è pur vero, che lo studio dell' onore riducasi a quella virtù, di cui ora trattiamo, bisognerà dire, che tutta la scienza cavalleresca altro non sia, che un particolar trattato di tal virtù. La quale scienza perciocchè alcuni negano, che possa esservi, mentre altri la insegnano diffusamente, non sarà fuor di proposito accennar quì il meglio, ch' io posso, e in poche parole le parti di essa, acciocchè quelli, che hanno agio, esaminandole tutte partita-

titamente, possano formarne un più sicuro giudizio.

Stabilisce dunque la scienza cavalleresca, secondo che insegnano i più eccellenti maestri. queste tre cose: prima, che l' uom nobile dee conservar' intero l' onor suo; indi, che questo onore per l' ingiuria si perde, o si sminuisce; e in ultimo luogo, che per la soddisfazione si restituisce, e non altrimenti. Poste le quali cose ne viene per giusta conseguenza, che l' uom nobile, qualor riceve ingiuria, debba esigerne soddisfazione; e perchè l' esigerla è in certo modo risentirsi, perciò debba l' uom nobile risentirsi tutte le volte, che riceve ingiuria.

Chi dunque volesse entrare a spiegar tutta la scienza a parte a parte, dovrebbe in primo luogo dimostrare, quanto, e come, e fino a qual segno debba l' uom nobile pregiar l' onore, e averlo caro. Nel che temo, che alcuni trascorrano all' eccesso, anteponendolo, non che alla vita, alla salute ancor della patria, e dei figliuoli, e dei parenti, e degli amici. Nè io so, perchè un nobile essendo fuori del suo paese, e sconosciuto, non potesse saviamente, e con virtù sostener la vergogna di essere tenuto un ladro, qualor facesse mestieri a conservar la vita del fratello, o dell' amico pospo-nendo così l' onore all' amicizia.

Sarebbe in secondo luogo da dichiarare, quando l' ingiuria levi l' onore, e quando no; perchè sebbene in questa cavalleresca scienza non suol chia-

marsi

marsi ingiuria se non quell' offesa, che leva l'onore, ad ogni modo son certe offese, che, quanto è in loro, potrebbon levarlo, e però ingiurie si chiamano; ma le circostanze fanno, che nol levino. Perchè se quello, che dice, o mostra di voler dire l' ingiuriatore, è manifestamente falso, non leva l' onore, perciocchè niuno gliel crede; et anche l' ira toglie fede alle parole; le quali non bisogna esaminare tanto sottilmente, nè misurare ogni sillaba, avendo paura di ogni equivoco, e volendone subito le dichiarazioni; perchè mostra di aver l' onor suo assai male stabilito chi teme di perderlo per così poco. Nè dico io già, che l' ingiuria non levi mai l' onore, che talvolta lo leva; dico solo, che ciò non avvien così spesso, come alcuni si credono, e per questo appunto sarebbon le ingiurie da distinguersi.

Sarebbe poi in ultimo da dichiarare, quali soddisfazioni sieno quelle, che vagliono a restituir l' onore perdutosi per l' ingiuria. E quelle certo sono valevolissime, che si ottengono per giudicio pubblico; le altre dovrebbono diligentemente esaminarsi. Perchè la soddisfazione, dovendo restituir l' onore, dee far credere agli uomini il contrario di quello, che loro avea fatto creder l' ingiuria; il che è difficile a conseguirsi per dichiarazioni, e proteste, che faccia colui, che ingiuriò; il quale se persuase altrui con l' ingiuria, poco persuaderà col disdirsi, sapendosi, che questo si fa il più delle volte per uscir

di

di briga, non per altro. E gli uomini in questi affari sono disposti sempre a credere il peggio, valendo appresso loro assai più, che le scritture, la pratica, che s' ha del mondo. Ma mio intendimento non è ora di fare un trattato di cavalleria; bastimi averne descritta, o più tosto abbozzata, e delineata la forma.

CAP. IX.

Della Mansuetudine.

LA mansuetudine, che dai latini si chiama ancor lenità, è una virtù, per cui l' uomo trattien l' ira per modo, che si stia dentro i termini del convenevole. Onde facilmente si vede, che colui, il qual mai non si adirasse, eziandio che l' adirarsi talvolta gli stesse bene, non sarebbe mansueto; anzi peccherebbe contra la mansuetudine, e incorrerebbe in un' estremo, che potrebbe chiamarsi lentezza, non avendo altro nome, ch' io sappia. Così lento, non mansueto diremo un padre, che seguendo l' ira modetatamente, emendar potrebbe il figliuolo, e nol fa. L' altro estremo, che consiste nell' adirarsi oltre il convenevole, può dirsi ira viziosa, o smodata. E questo vizio è il più frequente, et è massimamente dei grandi, e dei potenti.

CAP.

CAP. X.

Della Verità.

IL commendare, e lodar se stesso, esponendo le proprie virtù, ove si faccia secondo ragione, mezzanamente, e con bel modo, mettesi a luogo d' una virtù, la quale Aristotele chiamò ἀλήθεια, però gli altri la dicono verità; forse perchè il lodar se stesso non può mai essere azion virtuosa, ove la lode non sia vera.

E quindi è che il lodar se stesso, e le azioni sue conviene massimamente al virtuoso, il qual però non dee farlo, se non che rade volte, e sol quando vi è astretto da necessità; di che abbiamo molti esempi in Cicerone, che ad alcuni pajono anche troppi. E Virgilio, il qual propose il suo Enea, come uomo virtuosissimo, pur gli fè dire

Sum pius Æneas, raptos qui ex hoste penates
Classe veho mecum, fama super æthera notus

imperocchè avea bisogno di commendar se stesso per avere ajuto dalla Dea.

Nè anche si disdice ad uomo semplice lodar se stesso qualche volta, facendol massime senza pompa di parole, e quasi non s' accorgendo di farlo; perciocchè la semplicità leva il sospetto dell' ambizione. Però ben fece Virgilio, ponendo in bocca a Dafni que' versi

Da-

Daphnis ego in ſilvis hinc uſque ad ſidera notus
Formoſi pecoris cuſtos, formoſior ipſe

i quali ad uomo accorto ſi diſdirebbono; in un giovinetto ſemplice, e ſincero, come quello era, hanno grazia.

Gli eſtremi di queſta virtù facilmente ſi intendono; perchè certo è da biaſimarſi molto colui, che loda ſe ſteſſo oltre il convenevole; nè è gran fatto da lodarſi chi potendo, e dovendo ſecondo ragione dir le ſue lodi, teme di farlo; et è però men male peccare in queſto ſecondo modo, che nel primo.

C A P. XI.

Della Gentilezza.

E' Anche un' altra virtù lodare, et approvare i detti, e le azioni altrui, purchè ſi faccia a buon fine, e convenientemente, e ſecondo ragione. La qual virtù ſe noi chiameremo gentilezza, non credo, che molto ci allontaneremo dal parlar popolare.

Un eſtremo di queſta virtù conſiſte nel lodar troppo, e quando, e come, e per quel fine, che non conviene. Nel che mancano gli adulatori, che per fin di guadagno, o per renderſi aggradevoli, lodano eziandio le coſe, che ſon da biaſimarſi. E cadono in queſto eſtremo ancor quelli, i quali lodano le qualità buone, che ha un vizioſo, conoſcen-

do per altro, che quella lode nutre, e fomenta la malvagità; come colui, che parlando con l' omicida, si estende a lodarne, et esaltarne l' accortezza, l' ingegno, l' ardire, nulla riprendendo l' omicidio stesso; poichè l' omicida contento di quelle lodi meno pensa ad emendarsi; e questi peccano nella gentilezza, perchè lodano quando, e come non conviene. E similmente fanno quelli, che udendo alcuna malvagità, o vedendola, non la voglion riprendere, quantunque possano, e si tacciono; i quali non vogliono dispiacere ai cattivi, nè credono di peccare, perchè peccan tacendo. Nè io so, se più nuocciano al buon costume questi cortesi, che non disapprovano mai niuna cosa; o quei fastidiosi, che le disapprovano tutte.

L' altro estremo della gentilezza è di quelli, che nell' altrui lode sono più scarsi di quel che conviene; nel che cadono facilmente gl' invidiosi, e i superbi; e questi sono veramente più odiati, che gli adulatori; ma non forse più malvagi. Laonde sarebbe da studiarsi grandemente la gentilezza; perchè sebbene questa virtù è poco celebrata dagli uomini, è però assai gradita, e l' un degli estremi è molto odiato, l' altro è molto degno di essere.

C A P. XII.

Della Piacevolezza.

NOi chiameremo piacevolezza quella virtù, che Aristotele chiamò ευτραπελια, e consiste nel rallegrare e tenere in festa le compagnie con ragionamenti graziosi, e leggiadri motti; il che facendosi moderatamente, e secondo che alle persone conviene, et al luogo, et al tempo, e alle circostanze tutte, contiene virtù morale.

Che se uno eccede in ciò, trae in un vizio, che potremo dire buffoneria; come quelli, che per far ridere usano motti osceni, et avviliscon se stessi, e raccontano cose sporche, e laide; il qual costume è massimamente dei comici, e dei poeti italiani, tra quali non è mancato chi faccia la laudazione dell' orinale. E similmente sono colpevoli tutti quelli, che scherzano con poca riverenza della religione, e delle cose sacre.

L' altro estremo della piacevolezza è di quelli, che nell' uso delle facezie sono più scarsi, che non conviene. E in alcuni veramente è da riprendere una certa rozzezza d' animo, che emendar potrebbono, e non vogliono; i più però, anzi che vizio di costume, hanno difetto di natura, ricercandosi un certo ingegno a ritrovar le facezie accomodate al tempo, e all' occasione; il qual' ingegno ove man-

chi, nulla ferve la volontà. Però ficcome la magnificenza non è fe non dei ricchi, così la piacevolezza non è fe non degl' ingegnofi. E perciò ficcome mal farebbe il povero a voler ufare la magnificenza, così mal farebbe colui, che voleffe ufare la piacevolezza, non effendovi da natura difpofto.

CAP. XIII.

Della Giuftizia.

La giuftizia è una virtù, per cui l' uomo è difpofto di dare altrui prontamente quello, che gli fi dee. E però giuftizia in primo luogo fi chiama quell' abito, che uno ha di fare generalmente le cofe onefte; perchè il farle è un' obbedire alle leggi, e preftare alla fovrana et immutabile autorità dell' onefto quella fommiffione, che per noi le fi dee; di che nulla è più giufto. E quefta giuftizia legale vien detta, e non è una particolar virtù abbracciandole generalmente tutte.

La giuftizia poi, che può dirfi virtù particolare, e di cui ora trattiamo, fi è quella, per cui l' uomo è difpofto di dare all' altr' uomo quello, che gli fi dee. E perchè quello, che gli fi dee, può doverglifi principalmente in due maniere, o perchè l' abbia meritato, o perchè fiafi così per certo ragionevol cambio convenuto; quindi nafcono due maniere di giuftizia. La diftributiva, per cui fi af-

fe-

ſegnano i premj e le pene ſecondo il merito ; e la commutativa, per cui ſi cambiano i beni , non ſecondo il merito di ciaſcuno , ma ſecondo il convenuto . Perchè ſe il compratore sborſa il prezzo della roba comprata al mercatante , egli non riguarda il merito del mercatante , ma l' obbligo della convenzione . All' incontrario il principe , che puniſce il reo , riguarda il merito di lui , non alcuna particolar convenzione, che con eſſo abbia .

Suol dirſi , che la giuſtizia diſtributiva va dietro a una certa proporzione , e la commutativa va dietro all' egualità . Noi ſpiegheremo brevemente queſto detto , il qual contiene il fondamento e la ſomma dell' una , e dell' altra giuſtizia .

La giuſtizia diſtributiva dunque va dietro a una certa proporzione , inquanto che diſtribuendoſi i premj e le pene ſecondo il merito , biſogna , che qual' è la proporzione , che paſſa tra il merito d' uno , e il merito di un' altro , tal ſia quella , che paſſa tra il premio o la pena , che ſi dà all' uno , e il premio o la pena , che vuol darſi all' altro . Levandoſi via queſta proporzione levaſi via la giuſtizia diſtributiva .

E quindi ſi vede , che in due maniere può mancarſi alla giuſtizia diſtributiva , o dando più di quello , che la ſuddetta proporzione richiede , o dando meno ; e queſti ſono gli eſtremi d' eſſa giuſtizia, benchè ne' premj il dar più di quello che la proporzione richiede , e nelle pene il dar meno , non è ſem-

pre

pre atto viziofo, quatunque fia fempre fuori del giu-
fto. Perciocchè l' uomo non è obbligato a efercitar
giuftizia ad ogni tempo; e fa bene talvolta a efer-
citar più tofto qualch' altra virtù; come colui, che
caftiga meno del giufto, e in quefto adopra clemen-
za; e colui, che premia oltre il merito, e in que-
fto adopra liberalità.

La giuftizia commutativa poi va dietro all' e-
gualità, inquanto che cambiandofi per effa i beni,
non è giufto il cambio, fe non è eguale, e fe l'
uno non dà tanto all' altro, quanto ne riceve. E
benchè nelle occorrenze della vita fogliano cambiar-
fi certi beni, che per fe fteffi non hanno proporzio-
ne alcuna, nè egualità (perchè fi cambiano indiftin-
tamente e vefti, e pitture, e cafe, e poderi, e di-
ritti, e dominj, ed altre cofe tali) quefti tuttavia
fi rendono eguali per rifpetto del danaro, che è co-
me una mifura comune; perchè fe la pittura a giu-
dicio degli uomini val tanto, quanto il podere, fi
dice, che la pittura, e il podere fono eguali. E
quand' anche danari non foffero, come una volta
non furono, potrebbon però dirfi eguali quei beni,
che egualmente conducono alla felicità. Imperoc-
chè fe tutte le azioni umane alla felicità fon diret-
te; nè altro fi cerca dagli uomini, nè fi vuole, fe
non la felicità fola; che fanno effi dunque nelle
lor compre, e nelle lor vendite, e nè i lor mutui,
e in tutti i loro contratti, fe non che trafficare quan-
do una parte, e quando un' altra delle loro felici-
tà?

tà? Nel qual traffico per questo ancora ricercasi l' uguaglianza, avendo tutti gli uomini per natura loro alla felicità egual diritto.

Intanto per le cose dette si vede, poter uno mancare in due modi alla giustizia commutativa, o dando più di quello, che l' uguaglianza richiede, o dando meno; benchè chi dà più, non commette colpa, ma è in errore; colui, che dà meno, offende la giustizia, et opera disonestamente. E di qui può conoscersi, quali sieno gli estremi della giustizia commutativa.

Nè Aristotele si allontanò guari da questo nostro discorso, avendo insegnato, che la giustizia commutativa è posta tra il far danno, et il riceverne; alla qual sentenza procedeva in questo modo. Facendosi alcuna commutazione tra due persone, non può ella dirsi del tutto giusta, se non è tale rispetto ad amendue le persone, che la fanno; ora se l' una persona fa danno all' altra, la commutazione è ingiusta rispetto ad essa, se riceve danno dall' altra, è ingiusta rispetto all' altra; non può dunque la commutazione dirsi del tutto giusta, se il commutante o reca danno, o ne riceve, onde pare, che la giustizia commutativa debba esser posta tra queste due cose.

Per tutto quello, che è finquì detto tanto della giustizia distributiva, quanto della commutativa, assai si conosce non avere i Pittagorici compiutamente inteso la natura di questa virtù, allorchè insegna-

rono

rono non essere generalmente la giustizia, se non che *τό ἀντιπεπονθός*, cioè il contraccambio, che alcuni hanno chiamato talione, e volevano con ciò dire, che ognuno debba ricevere tal cosa appunto, quale altrui diede, e in ciò sia posta tutta la giustizia. Nel che per verità si ingannarono; perchè sebbene può aver luogo qualche volta, che se uno rompe il braccio ad un' altro, giustizia sia, che a lui similmente si rompa il braccio; e se uno dà cento scudi, a lui parimente cento scudi si dieno; tuttavolta non è sempre così. Perchè come può darsi tal contraccambio ad uno, il quale con suo pericolo abbia conservata la patria? E pure giustizia vuole, che sia premiato. Et a colui, che merita premio per qualche scienza con lungo studio acquistata, si rende non già un' altra scienza, come richiederebbesi al contraccambio, ma bensì ricchezze et onori. Oltre di che ognun vede, che se il nobile, e il cittadino constituito in maestratura, percuote il plebeo, non dee essere dal plebeo ripercosso all' istesso modo; facendo la disuguaglianza delle persone, che in egual percossa sieno le offese disuguali. Onde apparisce, che introducendo i Pittagorici il contraccambio, levavano l' uguaglianza.

Vegniamo ora a certe convenzioni, le quali perciocchè inducono obbligo, pajono contenere giustizia commutativa; nè però giustizia commutativa propriamente hanno in loro, nè egualità, anzi nè giustizia pure in niun modo; nel che se io m' ingan-

ganni, vedranno altri. E certamente nelle donazioni, che si fanno tra gli uomini, e si pongon nel numero de' contratti, non par che sia egualità nè giustizia niuna; perciocchè colui, che dona, dà al compagno senza volere ricever nulla; nè può dirsi, che dia ad altrui quello, che gli si dee; anzi dà quello, che non gli si deè, e per questo dona; et è liberale, non giusto. Par dunque che la donazione, benchè fra i contratti abbia luogo, non contenga però giustizia veruna, nè possa contenerla.

Ma sono ancora altre convenzioni, nelle qualì non è, nè può essere egualità, nè giustizia per rispetto della materia, di cui si conviene; perciocchè uno talvolta trae in contratto certi beni così alti e magnifici, che non hanno prezzo, che gli eguagli; come il medico, che reca la sanità all' infermo, convenutosi di certa somma; e il maestro similmente, che insegna la scienza allo scolare; perchè la sanità, e la scienza si stimano dagli uomini maggiori di ogni prezzo, forse perchè si crede condur quelle all' umana felicità più che qualunque somma di danaro. Ora queste convenzioni, quantunque giuste a qualche modo dir si possano, e inducano obbligazione in chi le fa, non contengon però vera e propria giustizia commutativa, non contenendo uguaglianza. Che se l' infermo dee pure al medico la somma, onde s' è convenuto, e lo scolare al maestro; ciò viene perchè così s' è convenuto, e vuol mantenersi la fede data; non perchè nella conven-

zione contengasi permutazione, o cambio giusto veruno.

Alcuni però, per ridurre queste tali convenzioni all' uguaglianza, le torcono con interpretazione per tal modo, che convenendosi il medico di risanar l' infermo per certa somma, e il maestro di addottrinar lo scolare, non si conviene propriamente nè della sanità, nè della dottrina; ma sol si pone in contratto quella material fatica, che fanno il medico, et il maestro a procurar quegli la sanità dell' infermo, e questi l' ammaestramento dello scolare. Così levando dalla materia del contratto la sanità, e la dottrina, che si stimano maggiori di ogni prezzo, e lasciandovi la sola material fatica o del medico, o del maestro, pretendono ridur le parti a egualità, potendo essere a tal fatica prezzo eguale. Comunque siasi, par certo, che la giustizia commutativa propriamente non abbia luogo, qualor vogliansi porre in contratto certi beni superiori ad ogni prezzo. Il perchè bene e saviamente hanno disposto le leggi di molti popoli, che non si mettano a vendita i maestrati, nè le cose sante e consacrate dalla religione.

Siccome poi ha dei beni, che per valer troppo non posson venire in commutazione eguale e giusta; così ha delle persone, che non posson far commutazione alcuna, non avendo che commutare; nè è per questo, che non si facciano convenzioni anche con loro, alle quali star si dee più tosto per una

certa fedeltà naturale, e costanza d' animo, che per giustizia. E di questa maniera sono gli schiavi, che non essendo padroni nè nell' opera, nè dei corpi loro, non che della roba, non hanno che commutare. E però se pongon fatica, e si adoprano ne' comodi de' lor Signori, non posson per questo prendere mercede alcuna; e se il padrone, o alcun' altro convien con loro, e osserva il convenuto, non è in questo vera e propria giustizia commutativa, ma è un' altra virtù. E lo stesso similmente vuol dirsi dei figliuoli, che son del padre; e della moglie, che è del marito, i quali non possono commutar nulla, se già non avessero beni proprj; il che può variare secondo la varietà delle leggi.

Si fa una quistione, se l' uomo possa essere ingiusto verso se stesso, e par di nò; perchè se quello, che riceve ingiuria, è contento riceverla, non è più ingiuria, secondo il detto: *volenti non fit injuria*; ora se l' uomo fa ingiuria a se stesso, la riceve anche egli stesso, et è contento riceverla, perchè se non fosse contento, non la farebbe; dunque non è più ingiuria; dunque non può l' uomo fare ingiuria a se stesso; dunque non può essere ingiusto verso se stesso. Ben' è vero, che se uno uccide se stesso, quantunque non faccia ingiuria a se, par tuttavia, che la faccia ai parenti, et agli amici, e massimamente alla patria; perchè niuno è mai tanto suo, che non sia in qualche modo ancor degli altri, i quali posson volere, e vogliono, che esso si

conservi al ben comune; e però fa ingiuria a loro, privandogli di un bene, che posson pretendere, e pretendono.

Finquì abbiamo detto di tutte le undici virtù, che furono da Aristotele annoverate; delle quali se alcuno non sarà contento, e vorrà aggiungerne delle altre, non molto con lui contrasteremo; nè faremo quello, che fanno cert' uni, i quali, come avessero obbligo di sostenere, che le virtù tutte in queste undici debbano contenersi, si studiano con ogni sforzo di ridurre ogni abito virtuoso, qual ch' egli siasi, ad una di esse; facendo perciò bene spesso violenza alle definizioni, e interpretandole, e torcendole stranamente, di che nascon litigi senza fine. Noi però lascieremo ad altri questa fatica, nè molto ci cureremo di ridurre alle undici virtù sopraddette o la clemenza, o la fedeltà, o la religione, o la gratitudine, o la cortesia, o altra virtù non nominata, contenti essendo, che oltre le virtù annoverate da Aristotele altre esser ne possano. E certo egli par bene, che siccome ha una virtù, che versa intorno alle spese, e chiamasi magnificenza; così potrebbe notarsene un' altra, che versasse intorno alle fatiche, et un' altra, che versasse intorno agli studj, et un' altra, che versasse intorno alle visite et ai passeggi, essendo tutte queste cose capaci di mediocrità così, come sono di eccesso, e di difetto. E se tra le virtù morali si pon l' abito di usar facezie, e di tener graziosi ragionamenti, per-

perchè non potrà quello anche porvisi di usar detti gravi atti a inspirar virtù, e di fare racconti onesti, e di comporre esortazioni? Ma lunga e difficile impresa sarebbe numerar tutte le maniere della virtù; chi però ne avrà ben inteso molte, potrà intendere facilmente ancor le altre, senza aver bisogno di affaticarsi per ridurle tutte a quelle undici.

C A P. XIV.

Se avendosi una virtù s' abbiano tutte.

ARistotele insegnò, che avendosi una virtù in grado eccellentissimo si hanno tutte. Li Stoici confermaron lo stesso, levando via quelle parole: in grado eccellentissimo, le quali parvero loro inutili, non essendo virtù al parer loro se non quella appunto, che è giunta ad un tal grado. Prima di dimostrare l' opinion d' Aristotele piacemi premetter due cose.

La prima è, che ogni virtù nasce dall' amor dell' onesto, e per amor dell' onesto si pone in opera, e si esercita; e non può esser, nè dirsi grandissima, se l' amor dell' onesto, onde nasce, e per cui si esercita, non è grandissimo. Per la qual cosa colui, che ha una grandissima virtù, avrà eziandio un grandissimo amore dell' onestà.

La seconda si è, che quanto maggior' amore sentirà l' uomo in se dell' onesto, tanto maggior pron-

prontezza avrà egli a tutte le azioni virtuose, eziandio a quelle, alle quali sarà meno avvezzo, supplendo in lui alla forza dell' uso la grandezza dell' amore; avrà dunque prontezza grandissima a qualunque azion virtuosa colui, in cui l' amor dell' onesto sarà grandissimo.

Ciò posto argomenteremo a questo modo. Chi ha una virtù in grado eccellentissimo non può non avere, come testè abbiamo detto, un' amor grandissimo dell' onesto; e chi ha un' amor grandissimo dell' onesto, ha parimente una grandissima prontezza a tutte le azioni virtuose, il che pure abbiam mostrato poc' anzi; dunque chi ha una virtù in grado eccellentissimo avrà similmente una grandissima prontezza a qualunque azion virtuosa. Or chi non vede, che questa prontezza abbraccia tutte le virtù? Avrà dunque tutte le virtù, e sarà disposto a far prontamente così le azioni del forte, come del temperante, e del magnifico, e del liberale, e del magnanimo, e di qualunque altra virtù, valendo in tutte egualmente l' amore dell' onestà.

Tu dirai. Potrebbe uno essere avvezzo a frenar l' ira, e tuttavia non essere avvezzo a frenar il timore, e così esser pronto agli atti della mansuetudine, e non essere a quelli della fortezza; e ciò posto egli avrebbe la mansuetudine senza la fortezza; può dunque uno avere una virtù senza averle tutte.

Rispondo. Colui, ch' è avvezzo a frenar l'ira

con

co virtù ſomma, et è perciò manſueto in grado eccellentiſſimo, dovrà avere un' amore grandiſſimo verſo l' oneſto; perciocchè ſenza queſto niuna virtù è, nè può dirſi, ſomma; et avendolo, avrà parimente, come ſopra è dimoſtrato, una grandiſſima diſpoſizione a far gli atti della fortezza, quantunque non vi ſia avvezzo; il che però non ſarebbe, ſe egli foſſe d' una manſuetudine non grandiſſima, ma ordinaria; perchè l' amor dell' oneſto ſarebbe anch' eſſo ordinario, nè baſterebbe a render facili all' uomo quelle azioni, a cui per altro non foſſe avvezzo.

Ma pur dirà alcuno. Quand' anche aveſſe coſtui una grandiſſima diſpoſizione agli atti della fortezza, pur non ſarebbe queſta diſpoſizione acquiſtata col lungo uſo, nè con l' eſercizio di tali atti, laonde non ſarebbe abito; poichè l' abito è una diſpoſizione, che ſi acquiſta con l' eſercizio di molti atti; e non eſſendo abito, nè virtù pure ſarebbe, nè fortezza; perchè, come è ſtato detto, la virtù non è ſe non abito.

Riſpondo, che queſta diſpoſizione agli atti della fortezza ſarebbe acquiſtata col lungo uſo, non già di far' atti di fortezza, (che queſto ora non ſupponghiamo) ma bensì di ſeguire con grande animo, e con gran forza l' oneſto; imperocchè avvezzandoſi l' uomo a ſeguir l' oneſto con ſommo ardore in certe azioni, acquiſta forza, e prontezza di ſeguirlo ancor nell' altre. E così avviene ancora

cora in qualunque particolar virtù, che avvezzandosi l' uomo a esercitarla in certe occasioni, acquista forza di esercitarla in tutte; e colui, che in casa si avvezza a frenar l' ira verso i domestici, la frenerà anche fuori verso gli estranei; e chi è veramente forte nell' assalire, lo sarà anche nel difendersi; e similmente colui, che esercitando una virtù avrà avvezzato l' animo a seguire costantemente l' onesto nelle azioni proprie di tal virtù, lo seguirà per quest' uso facilmente eziandio nell' altre.

Ripiglierà alcuno. Pur s' è detto, che il povero non può esser magnifico; e che colui non può esser piacevole, il quale non sia ingegnoso. Or questo dunque dovrà esser falso. Perchè può benissimo il povero, e il non ingegnoso aver qualche virtù, come la temperanza, in grado eccellentissimo; e avendo questa, avrà il povero anche la magnificenza, e il non ingegnoso anche la piacevolezza.

Rispondo, che dove abbiamo detto, non potere il povero esser magnifico, nè aver virtù di magnificenza, abbiamo inteso non poterla avere per quei mezzi, che son più comuni, et ordinarj, e che consistono nel lungo esercizio di quegli atti, che sono proprj della magnificenza. Et anche abbiamo voluto in quel luogo considerare le virtù mezzane et ordinarie, non le eccellentissime, e somme. Per altro se il povero avrà la temperanza in grado altissimo, egli avrà parimente le altre virtù, e la magnificenza ancora; sebbene la magnificenza non po-

trà

trà usarla, per mancanza di facoltà; ma altro è il non avere una virtù, altro è l' averla, e il non usarne. E lo stesso può dirsi del non ingegnoso, che potrà all' istesso modo avere piacevolezza, sol che abbia la volontà pronta a sollevare, e rallegrare altrui con la grazia dei motti, quantunque per mancanza d' ingegno non sappia farlo; e sarà come un forte, il qual sia trattenuto dalla podagra, onde non possa andare incontro ai pericoli; al quale mancando la prontezza del corpo, non però manca quella dell' animo; nè lascia per la podagra di esser forte, ma è un forte podagroso.

C A P. XV.

Delle colpe, e de' vizj.

AVendo noi detto delle azioni virtuose, e delle virtù, ragion vuole, che dicasi ancora delle colpe, e de' vizj. Diciamone dunque brevemente. E' da avvertire, che l' onestà ci prescrive et ordina alcune azioni; alcune altre non le prescrive, ma solo le propone, e quasi le raccomanda; e quelle siamo obbligati di fare, queste non già, sebbene anche queste ben sarebbe di farle. Così ben sarebbe, e secondo l' onesto astenersi dal vino per maggior temperanza, ma niuno obbligo però vi ci stringe; all' incontrario ognuno è obbligato a moderar l' ira, e conservar la fede.

Il contravvenire al prefcritto, et all' ordine dell' oneftà è colpa, la quale può diffinirfi azione difcordante dall' onefto. Il vizio poi non è altro, che abito di commetter colpe, il qual' abito, chi voleffe, potrebbe dividerfi in più maniere fecondo la varietà delle colpe, in quella guifa, che fecondo la varietà delle azioni virtuofe fi dividono le virtù. Ma noi lafcieremo, che altri il partano a modo loro.

La colpa poi ha alcune proprietà, che fono degne di confiderazione. E prima rende colpevole colui, che la commette, cioè deforme, et imperfetto, e diverfo da quello, ch' effer dovrebbe; poi lo fa degno di biafimo, e di caftigo. Nè vale il domandare, in che confifta una tale deformità; perciocchè in qualunque cofa confifta, egli è però certo, che colui, che ha rubato, tutti lo ftimano reo, e degno di caftigo; e lo ftimarlo così è lo fteffo, che ftimarlo brutto, e deforme, et altro da quello, ch' effer dovrebbe.

E quefta deformità e reità riman nel colpevole, quantunque paffi l' azion della colpa; perchè febbene colui ha ammazzato jeri il compagno, e quella azion non è più; è però in chi la fece la reità d' averla fatta; nè a toglierla via vale alcun' atto, che egli faccia, o pentendofi di quel, che commife, o in altro modo; poichè quantunque il ladro fi penta, e reftituifca quello, che ha rubato, egli è però tuttavia un ladro, et è colpevole di quel

fur-

furto, che già fece, et ha reità in se; nè puo dirsi giusto e innocente per modo alcuno; e tuttavia merita quel castigo, che le leggi hanno imposto al latrocinio. So, che la filosofia dei Cristiani ha insegnato i mezzi, onde possa giustificarsi, cioè divenir giusto un colpevole, ma la filosofia naturale, ch' io sappia, non ne mostra niuno.

E' stata quistione tra li Stoici, e gli altri filosofi, se possa una colpa esser maggiore di un' altra, dicendo li Stoici tutte le colpe essere eguali, il che negavano i Peripatetici; la ragion de' quali può esser questa. Essendo la colpa non altro, che un' azion malvagia, inquanto è discordante dall' onesto, quella potrà dirsi colpa maggiore, che più dall' onesto discorda, e quella minore, che meno. Ora può un' azione discordar più dall' onesto, e un' altra meno. Potrà dunque una colpa dirsi maggiore di un' altra. In fatti chi negherà, che se due azioni discorderanno dall' onesto, l' una in tutte le sue circostanze, l' altra in una sola, non sia quella più discordante di questa? Come l' ingannare con giuramento persona amica, e in cosa grave; che certo è più discordante dall' onesto, che non è l' ingannare in cosa lieve, e senza giuramento uno straniero; poichè questo discorda dall' onesto, inquanto solo è inganno, e quello discorda in ogni sua circostanza. E chi non vede, che più discorda dall' onesto ammazzar suo Padre, che involar due scudi al vicino? E certo siccome naturalmente veggiamo,

molte cose esser prescritte dall' onesto, così pure naturalmente intendiamo alcune esserci imposte con maggior premura, e per così dire con maggiore imperio, e autorità, altre con meno; et esser maggior colpa contravvenire a quelle, che a queste.

Sarebbe molto utile agli oratori, et ai poeti, massimamente ai comici, aver raccolte le note, e i contrassegni più illustri di ciascun vizio, per potere, ricorrendo ad esse, dipingerne in pochi tratti quando uno, e quando un' altro, senza aver bisogno di tante parole; le quali bene spesso, non toccando quelle note più insigni, poco vagliono. Potrebbon' anche raccorsi le note di ciascuna virtù, e di ciascun' affetto. Aristotele ne accennò alquante nella Rettorica, e nella Morale; e molte ce ne mostrano i Caratteri di Teofrasto. Ma in un compendio non possiamo andar dietro ad ogni cosa.

Il fine della Parte Terza.

PAR-

PARTE QUARTA

DELLE VIRTÙ INTELLETTUALI.

CAP. I.

Che cosa sia virtù intellettuale, e quale il soggetto di essa, e qual la materia.

Conciossiacosachè la parte ragionevole dell' animo, che chiamasi ancor superiore, contenga due potenze, intelletto, e volontà, avendo noi detto abbastanza della seconda, in cui, come nel soggetto loro, riseggono tutte le virtù morali, resta che diciamo ancor della prima. E per cominciare dalla diffinizione diremo, che l' intelletto è quella potenza, che riguarda le cose, in quanto sono da conoscersi, che è lo stesso che dire, in quanto sono vere; siccome la volontà è quella potenza, che riguarda le cose, in quanto son da volersi, che è lo stesso che dire, in quanto son buone.

E' paruto ad Aristotele, nè senza ragione, che l' intelletto debba distinguersi in due facoltà; l' una delle quali può chiamarsi contemplativa; l' altra consultativa, ovvero deliberativa. La contemplativa è quella, che considera le cose non per altro, che per conoscerle, come fa il matematico allorchè considera il rivolgimento delle sfere. La consultativa è

quel-

quella, che considera le cose non sol per conoscerle, ma per prender consiglio sopra di esse, e deliberare; perchè sebbene l' elezione è propria della volontà, sta però all' intelletto d' esaminar le ragioni dell' eleggere.

Ora potendo l' uomo di leggieri ingannarsi, e trascorrere in errore tanto nel contemplar le cose, che solo vuol conoscere, quanto ancora nel deliberare, è certissimo, che egli può con lo studio, e con l' industria, e col lungo esercizio acquistarsi un' abito di giudicar rettamente, e conoscer le cose, come sono in se, e di vedere alle occasioni, qual consiglio sia da prendersi, e qual no; nè può negarsi, che questo abito non sia un compimento, e una perfezione delle sopraddette due facoltà. Laonde non senza ragione si chiama virtù, e dicesi intellettuale, perciocchè appartiene all' intelletto; siccome le virtù, che risseggono nella volontà e la rendono moderatrice, e signora delle passioni, si chiamano morali, perciocchè appartengono ai costumi.

Sia dunque la virtù intellettuale un' abito di conoscer le cose rettamente, o si considerino sol per conoscerle, o si considerino per deliberarvi sopra. E di quì può vedersi, qual sia il soggetto della virtù intellettuale, e qual la materia; imperocchè il soggetto si è l' intelletto medesimo, in cui essa virtù risiede; e la materia sono le cose istesse, che si considerano, inquanto son da conoscersi. E ciò basti aver detto dell' essenza della virtù intel-

tellettuale, e del ſoggetto di eſſa, e della materia.

C A P. II.

Che la virtù intellettuale è neceſſaria alla felicità.

CHe la virtù intellettuale ſia neceſſaria alla felicità, può dimoſtrarſi con molte ragioni. Noi ne diremo alcune; e la prima ſia queſta. Eſſendo non altro la felicità, che la ſomma di tutti i beni, che perfezionano la natura dell' uomo, ne viene per conſeguente, che tutto ciò, che perfeziona la natura dell' uomo, ſia neceſſario alla felicità. Ora la virtù intellettuale perfezionando l' intelletto, perfeziona ſenza alcun dubbio la natura dell' uomo; dunque ſenza alcun dubbio è neceſſaria alla felicità. E ſe a comporre la ſomma felicità vuolſi la bellezza; come non ſi vorrà anche la ſcienza, eſſendo queſta ornamento dell' animo non men che quella è del corpo?

Un' altra ragione ſi è queſta. Non può alcuno eſercitare le virtù morali, come convienſi, ſenza eleggere rettamente; nè può eleggere rettamente ſenza conoſcer rettamente le coſe, che ha da eleggere; dunque all' eſercizio delle virtù morali è neceſſaria la virtù intellettuale; ma quello è neceſſario alla felicità, dunque anche queſta.

Una terza ragione può eſſer queſta. Quantunque l' uomo ſia, ſiccome è paruto ad Ariſtotele, per

na-

natura sua ordinato alla società, egli tuttavia non è tanto degli altri, che non sia ancora grandemente di se medesimo; e però non possa, anzi non debba talvolta prender licenza dalla comunità, e ritirandosi nella solitudine di se stesso, ricercar quivi quella felicità, che si conviene ai solitarj, e che consiste principalissimamente nella contemplazione del vero, essendo questa l' atto più nobile, che far si possa dall' intelletto, il quale fra tutte le potenze dell' uomo si crede essere, ed è la più nobile, e più prestante. Ora egli è certo, che l' uomo non potrà nè prontamente nè con facilità trovare il vero, nè contemplarlo, se egli non sarà adorno della intellettuale virtù. Par dunque anche per questo, che la virtù intellettuale sia necessaria alla felicità.

CAP. III.

Divisione della virtù intellettuale.

ESsendosi da noi poco sopra distinto l' intelletto in due facoltà, cioè nella contemplativa, e nella consultativa, par bene, che l' abito, il qual perfeziona l' intelletto, e chiamasi virtù intellettuale, debba esso pure distinguersi in due, l' un de' quali sia compimento e perfezione della facoltà contemplativa, l' altro della consultativa. Ma questa divisione par tuttavia troppo stretta, et Aristotele ha

voluto allargarla alquanto. Diremo dunque così.

La facoltà contemplativa comprende due parti, l' una delle quali versa intorno ai principj, e l' altra intorno alle conseguenze, che da principj per via di discorso si raccolgono. Imperocchè in tutte le discipline ha certe proposizioni, che si conoscono esser vere, non già perchè si dimostrino, o si raccolgano da altre proposizioni, ma perchè appariscon tali per se stesse; e queste si chiamano principj. Così se uno dice: il tutto è sempre maggiore di qualsivoglia delle sue parti; questo è un principio; perchè tal proposizione è manifesta da se, nè ha bisogno di esser provata per mezzo di altre proposizioni, e con discorso. Ha poi delle proposizioni, che si conoscono esser vere solo per via di discorso, deducendole e derivandole evidentemente e senza dubitazion niuna dai principj; e tali proposizioni si chiamano conclusioni, ovvero conseguenze. Così se uno dice: i tre angoli di qualsivoglia triangolo son sempre eguali a due angoli retti; questa è conclusione ovvero conseguenza; poichè tal proposizione non si terrà per vera, se non si proverà per via di discorso, deducendola dai principj.

E' chiaro, che la maniera, onde si conoscono i principj, è molto diversa dalla maniera, onde si conoscono le conseguenze; conoscendosi quelli per se stessi e senza argomentazion niuna, e queste solo per via di argomentazione; onde pare, che bene e rettamente dividasi la facoltà contemplativa

dell' intelletto in due, cioè in quella facoltà, per cui l' uomo conosce i principj, e in quella, per cui conosce, e deduce le conseguenze.

Ora potendo amendue queste facoltà perfezionarsi con l' uso, acquistando facilità, prontezza, abito di esercitarle rettamente; potranno perciò esser due abiti, l' un de' quali perfezioni la facoltà, per cui si conoscono i principj; l' altro perfezioni la facoltà, per cui si deducono le conseguenze; e saranno due virtù della facoltà contemplativa. La prima di queste due virtù Aristotele la chiamò νοῦς; e noi seguendo gli altri, la chiameremo intelletto; la seconda fu detta da Aristotele ἐπιστήμη, noi la diremo scienza.

Similmente la facoltà consultativa comprende anch' essa due parti; imperocchè o riguarda l' opera, che vuol farsi, secondo che ella esige più tosto una certa forma, che un' altra, o riguarda l' azione stessa del farla; la qual distinzione essendo un poco oscura, la spiegheremo con esempio. Quando uno delibera di fare un' orologio, bisogna certo, che egli consulti sopra due cose; la prima è, se a lui convenga tale azione, e se gli stia bene di fare un' orologio; e questa consultazione riguarda l' azione stessa. La seconda è, di qual maniera debba essere un orologio, come debban comporsi le rote, e le molle, e come disporle, acciocchè l' orologio abbia quella forma, che più gli si conviene; e questa consultazioe riguarda l' orologio istesso, non altro cercandosi, se non la forma, che egli aver dee.

E' chia-

E' chiaro, che queste due consultazioni sono tra loro molto diverse, e però con ragione la facoltà consultativa è stata divisa in due parti, cioè in quella, per cui si cerca, se l' azione convenga o no, e in quella, per cui si cerca, qual debba esser la forma della cosa, che vuol farsi.

Potendo dunque amendue queste parti perfezionarsi con l' uso, acquistando facilità, prontezza, abito di esercitarle rettamente, e come conviene, perciò potranno esser due abiti, l' un de' quali perfezioni la prima delle sopraddette due parti, l' altro l' altra; e saranno due virtù della facoltà consultativa. Aristotele chiamò la prima φρόνησις; noi la chiameremo prudenza; la seconda τέχνη; noi la diremo arte.

Nascono dunque dalle sopraddette divisioni quattro virtù intellettuali, cioè l' intelletto, che è un' abito di conoscere speditamente, e con chiarezza i principj; la scienza, che è un' abito di dedurre speditamente, e con evidenza le conseguenze dai lor principj; la prudenza, che è un' abito, di conoscer bene e prestamente, quali azioni si convenga di fare, e quai no; e l' arte, che è un' abito di conoscer bene e rettamente tutto ciò, che si ricerca alla perfetta forma dell' opera, che uno fa.

Ora benchè questa divisione paja comprendere tutte quante le virtù, che appartengono all' intelletto, e possa perciò alcun filosofo esserne contento, non lo fu però Aristotele; il quale oltre alle

quattro virtù sopraddette se ne formò una quinta, che a lui parve più bella, e più gentile, e più nobile di tutte l' altre, e la chiamò σοφία, noi diremo sapienza. Ma egli la spiegò tanto oscuramente, e così la tenne nascosa, che parve esserne geloso. Noi però ne diremo alcun poco, come avremo trattato delle altre quattro.

Ma prima di entrare a ciò, bisogna, che noi soddisfacciamo ad alcune domande. Perchè prima saranno alcuni, i quali vorrano sapere, per qual causa ponendosi la scienza tra le virtù intellettuali, non vi si ponga ancor l' opinione, che è un' abito di dedurre le conseguenze con probabilità bensì, ma però con dubbio, e temendo di errare; nel che certo si distingue dalla scienza. Nè dee confondersi con la prudenza, nè con l' arte, poichè queste due virtù essendo pratiche, versano intorno alle azioni, laddove l' opinione si ferma bene spesso nella speculazione, e nulla ha di pratico. Per qual cagione adunque non s' aggiunge egli l' opinione, come una virtù intellettuale, alle altre quattro?

Rispondo a ciò brevemente. Virtù non si dice se non quell' abito, il qual perfeziona qualche potenza dell' animo. Or l' opinione essendo sempre congiunta con timore, che possa esser falso ciò, che si tien per vero, come potrebbe compiere e perfezionar l' intelletto? Qual intelletto potrebbe dirsi pago, e contento, essendo in tanto timore di ingannarsi? E se l' opinione di sua natura è soggetta all'

all' errore, chi vorrà ascrivere al numero delle virtù un' abito ingannevole?

Pur dirà alcuno. Anche la prudenza è soggetta all' errore, come si vede tutto 'l dì, che s' ingannano eziandio i prudentissimi; e l' arte parimente. Dunque per la stessa ragione nè la prudenza, nè l' arte sarebbon da porre nel numero delle virtù.

Et io rispondo, che la prudenza è bensì soggetta all' errore, ma non di natura sua; e solo l' accidente fa, che erri talvolta. E in vero se i prudenti s' ingannano, per questo s' ingannano, perchè non sono assai prudenti; nascendo sempre l' errore non da prudenza, ma da mancanza di essa. Che se si desse una prudenza perfettissima, non si ingannerebbe mai, nè lascierebbe per questo di esser prudenza. E lo stesso similmente può dirsi dell' arte. All' incontrario l' opinione traendo seco di sua natura il timor dell' inganno, senza il quale non sarebbe più, nè si dimanderebbe opinione, assai si vede essere di natura sua soggetta ad ingannarsi. Però ben si dice, esser virtù la prudenza, e l' arte; non l' opinione; della quale benchè l' uomo si serva lodevolmente in molte occasioni, non è però, che egli se ne contenti; e sol tanto sene serve perchè non spera di giungere a cognizion più perfetta. Ma passiamo oramai a dire delle virtù intellettuali in particolare.

CAP.

CAP. IV.

Dell' intelletto.

SOpra abbiamo detto, essere l' intelletto un abito di conoscere certamente e indubitatamente principj certi e indubitati; che vale a dire alcune proposizioni, la cui verità si manifesta, ed è chiara da per se stessa senza aver bisogno di alcuna dimostrazione. Di questa maniera sono tutti i principj della geometria, come quello, che due linee rette non possono contenere nè chiudere spazio alcuno; e quelli dell' aritmetica, e molti della logica sono della stessa natura.

Di qui si vede, che la materia, intorno a cui versa la virtù dell' intelletto, sono i principj di tutte le discipline, che procedono con evidenza, come fanno la geometria, e l' algebra, e alcune altre. Ben è vero, che questi principj si posson conoscere in due maniere; e il conoscerli in una maniera è proprio della virtù dell' intelletto; il conoscerli in altra maniera non è proprio della stessa virtù. Spieghiamo queste due maniere di conoscerli.

Un principio, come sopra è detto, altro non è, che una proposizione, la qual si manifesta da per se stessa senza aver bisogno di dimostrazione. Ma non è per questo, che egli non possa anche dimostrarsi; altro essendo il non aver bisogno di di-

mo-

mostrazione; ed altro il non poter' essere dimostrato. Così per esempio quel principio dei matematici: ogni parte è minore di quel tutto, di cui è parte: si manifesta da per se stesso, e non ha bisogno di dimostrazione alcuna. Tuttavolta alcuni metafisici si sforzano di dimostrarlo, deducendolo per via di discorso da un' altro principio, da cui fanno discendere ogni cosa, ed è, che lo stesso soggetto non può insieme essere, e insieme non essere. Così lo stesso principio non ha bisogno di dimostrazione, e però, chi volesse, può anche dimostrarsi. E nell' istesso modo gli altri principj delle altre discipline si dimostrano dai metafisici, benchè non ne sia bisogno; e quindi è, che la metafisica si dice esser radice, e fonte di tutte le discipline, perciocchè dimostra i principj loro.

Potendo dunque un principio essere conosciuto per se stesso, et anche per via di dimostrazione, non è alcun dubbio, che se egli si conoscerà per se stesso, sarà questa cognizione propria della virtù dell' intelletto; perciocchè, conosciuto essendo per se stesso, egli avrà forma e natura di principio. Ma se egli si conoscerà per via di dimostrazione, egli non avrà più forma di principio, ma di conseguenza; e il conoscerlo a questo modo non apparterrà più alla virtù dell' intelletto, ma più tosto alla virtù della scienza, di cui diremo appresso. Si vede dunque, che la materia, intorno a cui versa la virtù dell' intelletto, sono i principj, inquanto si conoscono per se medesimi.

Dice

Dice Aristotele, che la virtù dell' intelletto versa intorno alle cose necessarie; e questo è da spiegarsi. Dico dunque, che conoscendo noi i principj, intendiamo, che essi non solamente son veri, ma ancora che essi non possono essere altrimenti; che vale a dire, sono veri necessariamente. E quindi è, che da tutti si chiamano necessarj. Versando dunque la virtù dell' intelletto intorno a principj, si dice, che versa intorno alle cose necessarie. Non così si direbbe dell' opinione, la qual versa intorno alle cose, che si tengon per vere, ma insieme si conosce, che potrebbono essere altrimenti.

Finquì abbiamo spiegato la materia della virtù dell' intelletto. Prima di passar più oltre, bisogna rispondere ad alcuni, i quali negano del tutto, che si dia una tal virtù. E questi in vero vorrebbon confondere la potenza dell' intelletto con quella virtù, che ha lo stesso nome; e ragionano in tal modo. La potenza dell' intelletto non è certamente virtù, nè abito, poichè non si acquista per assuefazione, ma si ha da natura. Ora chi negherà, che noi conosciamo i principj delle scienze per la sola potenza dell' intelletto? Chi dirà, che v' abbia parte l' assuefazione? Il matematico, quando afferma, che il tutto è maggiore di qualsivoglia delle sue parti, l' afferma egli per un certo uso, che abbia di affermarlo, o per una natural potenza, che gli fa intendere ciò, che afferma? Si conoscono dunque i principj non per alcuna virtù, che si acquisti esercitan-

citandovisi, ma per una natural potenza, che non ha bisogno di esercizio. A guisa che gli uomini respirano, non per assuefazione, ma per quella natural potenza, che hanno di respirare; donde avviene, che niente meglio respirino i vecchi dei giovani; benchè quelli vi abbiano un' assuefazione più lunga. E così i principj delle scienze si intendono egualmente da tutti; nè più dai dotti, che dagl' indotti.

A tutto questo rispondo, essere veramente in noi una natural potenza, che chiamasi intelletto, e per la quale conosciamo i principj; ma altro è conoscere i principj; altro è conoscerli speditamente, et avvertirli subito, et averli pronti al bisogno. E quanto al conoscerli ciò spetta a quella natural potenza, che abbiamo detto; il conoscerli poi speditamente, et averli pronti al bisogno vien da abito. Quindi è, che un geometra espertissimo condurrà facilmente a fine la sua dimostrazione avendo alla mano tutti i principj della sua dottrina; laddove un' altro meno esercitato vi stenterebbe sopra, non avendo così in pronto i principj medesimi. La forza dunque, per cui conosconsi i principj, è natural potenza, e chiamasi intelletto; ma la forza di conoscerli speditamente, et avvertirli qualor fa d' uopo, è un' abito, et è virtù; la qual benchè chiamisi essa pure intelletto, non è però da confondersi con la potenza.

Nè è da dire, che tutti i principj si conosca-

no da tutti egualmente; perchè se io dirò, che due quantità, avendo la stessa proporzione ad un' altra, debbano essere eguali, questo si intenderà subito, e senza nessuna difficoltà da un matematico; da un' altro non si intenderà così subito. E lo stesso avverrebbe molto più in altri principj, come in quello di Euclide, che se due linee rette si taglino da una terza, e gli angoli, che si fanno interiormente dalla stessa parte, sieno eguali a due angoli retti, le due linee tagliate saranno per necessità parallele; la qual proposizione alcuni non l' hanno voluta aver per principio, e ne hanno cercata la dimostrazione. E di questa maniera sono molti principj nelle scienze meccaniche, e nella fisica, e nella dialettica; come quello, che niun corpo possa moversi da se stesso; e quello, che niuna cosa possa essere senza aver qualche ragione, per cui più tosto sia, che non sia; e quell' altro, che dalla potenza non debba argomentarsi l' atto; ma dall' atto la potenza bensì; le quali cose gli uomini esercitati nelle scienze intendono prestamente, non così gli altri. E' dunque manifesto, oltre la potenza che abbiamo di conoscere i principj, essere in noi talvolta anche la facilità di conoscerli; e quella abbiamo dalla natura, e questa dall' uso; e quella è potenza, questa è virtù. Fin qui dell' intelletto.

CAP.

C A P. V.

Della Scienza.

DIciamo ora della ſcienza. La ſcienza è un' abito dimoſtrativo, per cui ſi provano e dimoſtrano con evidenza le propoſizioni per li loro principj; però diceſi l' uomo aver ſcienza di quelle coſe, che per argomentazione dimoſtrativa conoſce; e però non diceſi aver ſcienza de' principj, ma ſolo cognizione, perciocchè i principj ſi conoſcono, ma non per argomentazione.

La materia poi della ſcienza ſono le propoſizioni iſteſſe, che ſi dimoſtrano, in quanto ſi dimoſtrano. Imperocchè le medeſime propoſizioni poſſon conoſcerſi in due maniere, per dimoſtrazione, et anche ſenza; come le propoſizioni della geometria, che uno può conoſcere per averle dimoſtrate, et un' altro per averle ſolamente ſentito dire ai geometri; e tali propoſizioni, in quanto ſon dimoſtrate, ſono materia di ſcienza; e colui, che le ſa per dimoſtrazione, ſi dice, che le ſa; ma colui, che le conoſce per altro mezzo, non ſi dice, che le ſappia.

Potendo la materia della ſcienza dividerſi in più maniere potrà dividerſi ſimilmente anche l' abito. Quindi è, che molte ſcienze eſſer ſi dicono, la geometria, l' aritmetica, la logica, la metafiſica; et altre, le quali tutte ſono abiti dimoſtrativi; ma la

materia e gli oggetti ſono diverſi, occupandoſi la geometria nelle quantità eſteſe, l' aritmetica nel numero, la logica nelle proprietà, e nella natura del ſillogiſmo, la metafiſica nelle coſe intelligibili, e che non cadono ſotto i ſenſi. E colui, che ha l' abito di argomentare in alcun genere di queſte coſe, e può farlo con prontezza e facilità, ſi dice avere quella ſcienza, che in tal genere ſi occupa.

E' ſtato detto da Ariſtotele, che la ſcienza verſa intorno alle coſe neceſſarie, incommutabili, ed eterne; il che ſi dimoſtra eſſer vero a queſto modo. Le coſe, che ſi conoſcono per dimoſtrazione, e delle quali ſi ha ſcienza, non ſolamente ſi tengon per vere, ma anche ſi tiene, ché non poſſano in modo alcuno eſſere diverſamente, così che pare, che niuna vicenda, o rivoluzion di natura poſſa cangiarle. Moſtra dunque, che ſieno neceſſarie, e incommutabili; e ſe tali ſono, ſono anche eterne; perchè quello, che neceſſariamente è, nè può cangiarſi, ſempre è; anzi è da per tutto, et ha una certa maniera di immenſità. Di fatti qual luogo è, in cui non ritrovinſi le verità degli aritmetici, e dei geometri? Sono dunque in tutti i luoghi, e in tutti i tempi; o più toſto eſſendo fuor d' ogni luogo, e d' ogni tempo, non altrove poſte e locate, che in ſe medeſime, riſplendono e ſi manifeſtano ai tempi e ai luoghi tutti; e perciò ſono eterne et immenſe, e par che abbiano una certa ſembianza di divinità. Ma laſciamo queſte ſottigliezze ai metafiſici.

CAP.

CAP. VI.

Della Prudenza.

FIn qui è detto delle virtù intellettuali, che appartengono alla parte contemplativa. Passiamo ora a quelle, che appartengono alla consultativa; e prima diciamo della prudenza, della quale ci converrà di ragionare più largamente, essendo questo luogo molto necessario nella filosofia, et anche non poco oscuro.

La prudenza è un' abito di conoscere e distinguere rettamente, quali azioni si convengan di fare, quali non si convengano; e diciamo, che si convien di fare un' azione, quando il farla conduce al fine ultimo, cioè a dire alla felicità di chi la fa; e perchè tali sono principalmente le azioni virtuose, però può dirsi, che la prudenza sia un' abito di distinguere principalmente quali sieno le azioni virtuose, e quali no.

Di qui si vede, quale sia la materia, intorno a cui versa la prudenza; ed è non altro, che le azioni convenienti, massimamenre le virtuose. Ed è ufficio della prudenza il conoscerle, non il farle: essendo che il farle appartiene alle altre virtù, come alla temperanza, alla mansuetudine, alla fortezza, che sono abiti di operare; laddove la prudenza è abito di conoscere; nè basta però alla pruden-

denza il conoſcerle di qualunque modo; ma biſogna, che le conoſca come virtuoſe, e convenienti.

Nè per queſto, che ſiaſi detto, eſſere la prudenza un' abito di conoſcere, non di operare, vuolſi conchiudere, che la prudenza non ſia una virtù pratica; che anzi Ariſtotele la definiſce ἕξιν πρακτικὴν, abito pratico; e altrove chiaramente ἡ δὲ φρόνησις πρακτική. Nè è da dubitare, che ella non ſia virtù pratica, e non poſſa chiamarſi tale per la ragione, che ſpiegheremo ora.

Par certamente, che tutto quello, che appartiene alle azioni da farſi, ſcorgendole all' ultimo fine, e imponendole talvolta, et ordinandole, debba dirſi pratico. Ora la prudenza dirige le azioni, moſtrando qual ſia da farſi, e qual no, e le ſcorge all' ultimo fine, e le impone talvolta e le ordina, onde anche diceſi da Ariſtotele ἐπιτακτική; par dunque, che la prudenza debba dirſi virtù pratica. La qual ragione ſi intenderà più chiaramente, ſe noi ſpiegheremo la differenza, che paſſa tra il giudicio pratico, e il giudicio ſpeculativo, potendoſi formare intorno alle azioni così l' uno, come l' altro.

Allora dunque ſi forma un giudicio ſpeculativo ſopra un' azione, quando ſi giudica di eſſa, conſiderandola, non ſecondo tutte le circoſtanze, che l' accompagnano, ma ſolo ſecondo alcune. All' incontrario il giudicio, che ſi forma, è pratico, qualor ſi conſiderano in qualche particolare, e determinata azione tutte tutte le circoſtanze, che l' accompa-

pa-

pagnano. Per esempio cercandosi, se a donna giovane convenga il danzare pubblicamente, e giudicandosene senza pensar' ad altro, il giudicio è speculativo; ma cercandosi, se ciò convenga a Giunia, la qual sa di essere bellissima danzatrice, e che danzando sveglia in Trebazio pensieri poco onesti, e giudicandosene secondo tutte le circostanze di quella danza, il giudicio è pratico. E qui è manifesto, che il giudicio, il qual regge e governa la volontà, non è già lo speculativo, ma il pratico; il quale è sempre l' ultimo, dopo cui nulla più opera l' intelletto, ma segue tosto la volontà, e si muove all azione.

Tornando ora alla prudenza, è da avvertire, che ella s' adopra ne' giudicj speculativi bensì, ma anche, e molto più, e principalissimamente ne' pratici, i quali sono l' ultima regola delle azioni. E se questi giudicj si chiamano pratici, perchè non si chiamerà pratica la prudenza, che gli forma?

E benchè la prudenza, di cui parliamo, risegga nell' intelletto, non è però, che in certo modo non possa dirsi prudente anche la volontà, qualora ella segua i giudicj retti dell' intelletto, poichè seguendogli segue la prudenza. E se avrà abito di far ciò, potrà dirsi quest' abito una certa prudenza, la quale conterrà in se la giustizia, la liberalità, la fortezza, e tutte l' altre virtù morali. Laonde è stato detto, che dove sia la prudenza, ivi esser debbano tutte le virtù morali, et al contrario; e Socra-

crate diceva, che ogni virtù è una certa prudenza. E quindi anche argomentano alcuni, niuna virtù perfetta poter' eſſere ſenza tutte le altre, e ciò per una ragione, che credono di aver trovata in Ariſtotele; ed è queſta. Una virtù perfetta non può eſſere ſenza la prudenza; ma la prudenza non può eſſere ſenza tutte le altre virtù; dunque una virtù perfetta non può eſſere ſenza tutte le altre. Ma di ciò abbiamo ragionato altrove.

Ora tornando alla prudenza, che ſta nell' intelletto, dico in primo luogo, che ella verſa intorno alle coſe non neceſſarie; e in ſecondo luogo, che ella verſa intorno alle coſe ſingolari.

Primamente verſa la prudenza intorno alle coſe non neceſſarie, verſando intorno alle azioni, che poſſon farſi, e poſſon' anche non farſi, e ſon libere, e non hanno neceſſità niuna. Di fatti la prudenza ſi eſercita nelle deliberazioni; nè mai ſi delibera intorno alle coſe, che neceſſariamente ſaranno. Verſando dunque la prudenza intorno alle coſe non neceſſarie, aſſai ſi vede, che ella è molto diverſa dalla ſcienza, e più toſto trae all' opinione; però è ſoggetta all' errore, come l' opinione altresì.

Verſa poi la prudenza intorno alle coſe ſingolari, eſercitandoſi nei giudicj pratici, che verſano intorno alle azioni ſingolari. Però diſſe molto bene Ariſtotele, eſſere la prudenza quaſi un certo ſenſo, *ἄισθησις ἡ φρόνησις* perchè ſiccome i ſenſi verſano intorno alle coſe ſingolari e determinate, così anche la prudenza.

Di

Di qui si conosce, quanto debba esser difficile assegnar le regole della prudenza; poichè le regole in tutte le discipline, essendo universali esse, risguardano le cose universali; e se tali non fossero, non si chiamerebbono regole. Ora come assegnar le regole della prudenza, che versa intorno alle cose singolari? Però gli uomini si fanno prudenti, non per regole, ma per esperienza, e per uso. Laonde dice Aristotele, che potrà un giovinetto essere più facilmente gran matematico, che uomo prudente; perchè la matematica si apprende per certi principj universali, la prudenza con l' uso; e a intender quelli basta una grande acutezza di ingegno, che un giovinetto può avere; l' uso non può.

Prima, che noi lasciamo di dire della prudenza, fie bene notar due abiti, i quali benchè sieno diversi, da essa però si derivano, e in essa per certo modo si contengono, e sono l' economico, ed il politico. L' economico è quello, per cui l' uomo provede alla famiglia, giudicando secondo retta ragione di tutte le cose, che alla felicità di quella convengono. Il politico è quello, per cui l' uomo similmente provede al comune, o alla città. E questi due abiti come si distinguon tra loro, così anche si distinguono dalla prudenza, per cui l' uomo provede alla felicità, non della famiglia, nè del comune, ma sua.

Ben' è vero, che se l' uomo avrà il governo della famiglia o della città, mancherà molto alla

virtù sua, se egli non istudierà tutti i modi di render felice e l' una, e l' altra; e mancando alla sua virtù mal provederà agli altri et a se stesso, e facendo altrui infelice sarà infelice egli pure. Par dunque, che se egli avrà la prudenza, che gli conviene, dovrà anche avere l' economia, e la politica. Ma già della prudenza, per quanto soffre la brevità di un compendio, assai s' è detto.

CAP. VII.

Dell' Arte.

DIremo ora dell' arte, ragionando alquanto della natura sua, e poi del suo oggetto. Dico dunque, che l' arte è un' abito di conoscere e distinguere rettamente tutto ciò, che si ricerca a render bella, e perfetta l' opera, che si fa; et è abito di conoscere, non di fare; essendo posto nell' intelletto, di cui proprio è il conoscere; il far poi appartiene alle altre facoltà.

Nè io credo, che in altra maniera debba spiegarsi Aristotele, la dove e' dice esser l' arte ἕξιν ποιητικήν; le quali parole benchè si interpretino da alcuni: *habitum faciendi*; meglio però, secondo ch' io giudico, si spiegan da altri dicendo: *habitum ad faciendum idoneum*; cioè abito acconcio al fare; perchè di vero niuna cosa è più acconcia a far bene il lavoro, che il conoscere tutto ciò, che

alla

alla perfetta forma di esso si appartiene.

Nè mi si dica, che artefici si chiamano quelli, che fanno, e non quelli, che conoscono. Perchè io risponderò, che quelli, che conoscono hanno benissimo la virtù, che noi ora diciamo arte, benchè non la esercitino, e però il popolo non li chiami artefici, essendosi imposto questo nome a quelli, che insieme hanno la virtù, e l' adoprano. E quindi è, che uno può aver l' arte, e tuttavia non essere artefice, potendo mancargli l' esercizio, quantunque non gli manchi la cognizione. Così al danzatore, cui sia offesa una gamba, manca l' esercizio del danzare, non manca l' arte; e il pittore, a cui è stato tolto il pennello, si dirà aver perduto il pennello, non l' arte.

Ben' è vero, che chi non abbia mai fatto un lavoro difficilmente può averne l' arte, cioè conoscere tutto ciò, che si richiede alla perfetta forma di esso; così difficilmente intenderà tutto quello, che si ricerchi alla leggiadria di una danza, chi non abbia mai danzato; ma altro è, che l' arte si acquisti per mezzo di qualche esercizio, altro è che consista nell' esercizio medesimo.

Intendendo l' arte alla perfezion di quello che si fa, come si vede per la definizion sua, chiaro apparisce aver' essa un fine assai diverso da quello, che hanno le virtù morali, le quali intendono a perfezionare l' uomo, che fa, non le cose, che egli fa; e quindi è, che alcuno può avere una o

molte arti, e far belli, e compiuti i suoi lavori, senza però far belli e compiuti i suoi costumi, et essendo un buon' artefice essere un cattivo uomo. Però l' arte per se stessa non contiene virtù morale. Anzi può uno talvolta mancare all' arte con virtù, come lo schermitore, che per non offender l' amico, che s' è interposto, lascia sfuggir l' occasione del colpo; il quale facendo atto di amicizia pecca nell' arte, e guastando la scherma perfeziona se stesso.

Di qui alcuni hanno tratto una bellissima differenza, che passa tra la prudenza e l' arte; ed è, che contra la prudenza non può mai peccarsi senza biasimo, contra l' arte può peccarsi anche con lode. E la ragione si è, perchè colui, che pecca contro l' arte, può aver giusto motivo di farlo, pensando più tosto a perfezionar se stesso, che il suo lavoro; laddove colui, che pecca contro la prudenza, non può avere niun giusto motivo di farlo; poichè se l' avesse non peccherebbe più contro la prudenza.

Ma diciamo oramai della materia, intorno a cui versa l' arte, la qual si è certamente tutto quello, che si ricerca alla bellezza, e alla perfezione delle cose, che si fanno; imperocchè l' abito di conoscer ciò è l' arte. Però le arti sono molte, essendo molto varie le cose, che si fanno, et avendo varie maniere di bellezza e perfezione; poichè altra forma di bellezza si richiede a una

dan-

danza, altra a un poema, ed altra a una pittura.

Dicesi ancora, che l' arte versa intorno alle cose non necessarie. In fatti le cose, che si fanno per arte, potrebbon' anche non farsi; e si fanno belle e perfette, e potrebbono anche farsi non belle nè perfette; laonde si vede, che non hanno in se, nè di natura loro, necessità niuna. Dunque l' arte versa intorno alle cose non necessarie, e in questo è simile alla prudenza.

C A P. VIII.

Della Sapienza.

Il nome greco σοφία, che per noi vale sapienza, è stato preso da molti in molte maniere; alcuni l' hanno attribuito a qualunque arte o scienza, che si possegga in grado sommo, onde sapienti si sono chiamati anche gli scultori. Altri sotto questo nome hanno inteso la coorte di tutte le morali virtù.

E così intesèr li Stoici in quelle loro famose sentenze, per le quali insegnavano, che niuno può esser ricco, niuno nobile, niuno signore, niuno sano, niuno bello, se non il sapiente; nelle quali sentenze raccolsero tutto l' orgoglio della loro filosofia.

Aristotele di qual maniera abbia preso lo stesso nome, è gran quistione, e da non dichiararsi

così

così facilmente; perciocchè avendo egli posto la sapienza, come quinta, tra le virtù intellettuali, par certo, che egli abbia voluto distinguerla, non che dalle morali tutte, ma anche dalle quattro intellettuali, che sopra abbiamo spiegate. E già dalla prudenza e dall' arte la distingue senza alcun dubbio, volendo, che la sapienza versi intorno alle cose necessarie, eterne, immutabili, universali, intorno a cui non versano nè l' arte, nè la prudenza.

E pare ancora, che abbia voluto distinguerla dalla scienza, avendo detto, che la scienza versa non già intorno ai principj, ma solo intorno alle conseguenze, e che la sapienza versa intorno all' une, et agli altri; con che viene a distinguerla eziandio dall' intelletto, il qual versa solamente intorno a principj. E le parole di Aristotele son chiare là dove e' dice: δεῖ τὸν σοφον μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰκαὶ περὶ τὰσ αρχὰσ ἀληθεύειν.

E quindi potrebbe alcuno argomentare, che secondo Aristotele la sapienza dovesse confondersi con l' intelletto e con la scienza presi insieme; come fosse la sapienza non altro, che un intelletto prestantissimo congiunto ad una scienza prestantissima; e questo ancora pare, che abbia lasciato scritto Aristotele, là dove ragionando della sapienza, la dice scienza et intelletto. ἡ σοφία νϋσ καὶ επιστήμν τῶν τιμιωτάτων, e poco appresso: ἡ σοφία εστὶ καὶ επιστήμη, καὶ νϋσ τῶν τιμιωτάτῳ τῆ φύσει; cioè la sapien-

pienza è una scienza e un' intelletto delle cose che sono di lor natura prestantissime. Sebbene volendo egli, che la sapienza sia una scienza, la qual versi intorno alle cose di lor natura prestantissime, pare in certo modo, che la distingua dalle scienze comuni. Che scienza sarà ella dunque? Oltre che se volle Aristotele formare una virtù congiungendone due insieme, avrebbe potuto similmente formarne altre ed altre, congiungendone insieme altre ed altre

Veggiamo dunque di spiegare questa così oscura sapienza, senza partirci, per quanto possiamo, nè da Aristotele, nè dal vero. Io dico pertanto, tale sapienza non altro essere, che la metafisica, la qual certo versa intorno alle cose prestantissime, e nobilissime, versando intorno alle verità astratte, che sono eterne, et immutabili; onde subito si vede distinguersi essa dalla prudenza, e dall' arte.

E perchè la metafisica salendo più alto, che le altre scienze, cerca le ragioni dei principj, e gli dimostra; perciò pare, che si distingua anche dall' intelletto, e dalla scienza; poichè l' intelletto considera i principj, e la scienza gli segue, senza dimostrarli. E può anche la metafisica chiamarsi in certo modo intelletto e scienza, poichè versa intorno ai principj, ciò che fa ancor l' intelletto, e gli dimostra per via di argomentazione, e di discorso, ciò che è proprio della scienza. Egli si par dunque, che la metafisica, distinguendosi senza al-

cun

cun dubbio dalla prudenza, e dall' arte, diftinguafi ancora dall' intelletto e dalla fcienza, e tuttavia poffa anche dirfi fcienza et intelletto, e in fomma abbia tutte le condizioni, che in quella fua tanto fublime e tanto ofcura fapienza Ariftorele richiedeva. Perchè non diremo noi dunque, che egli intendeffe per un tal nome la metafifica?

Il fine della Quarta Parte.

PAR-

PARTE QUINTA

DI ALCUNE QUALITÀ DELL' ANIMO

Che non sono nè vizj, nè virtù.

CAP. I.

Nota delle qualità, di cui vuol trattarsi.

Molte e molto varie sono le qualità dell' animo, le quali quantunque belle e pregevoli, non si vogliono tuttavia porre tra le virtù, come nè meno tra' vizj i loro contrarj. Delle quali fa d' uopo ragionare, sì perchè alcune dispongono alla virtù, et altre appartengono grandemente alla felicità; sì ancora perchè molte sono alla virtù così somiglianti, che per poco non si confondon con essa, et è ufficio del filosofo il distinguerle. Nè noi però tratteremo ora di tutte, ma solamente ne toccheremo alcune, che sono state notate da Aristotele; nè ci metteremo gran fatto cura dell' ordine, come in cosa, che difficilmente potrebbe ordinarsi, e non ne ha però molto bisogno.

Diremo dunque in primo luogo della virtù eroica, che è più tosto un eccesso di virtù, che virtù; poi passeremo alla continenza, e alla tolleranza,

la prima delle quali risguarda il piacere, la seconda il dolore. Come di queste tre qualità avremo ragionato, e dei loro contrarj, diremo anche della verecondia, la qual si muove scoprendo l'uomo una certa sconvenevolezza in se stesso, e dello sdegno, che gli viene scoprendone alcuna in altrui. Diremo appresso alquanto più largamente dell' amicizia, la qual pare in certo modo virtù; e del piacere, il quale è salito in tanto pregio, che presso molti tien luogo di felicità. Indi tornando là, donde da principio partimmo, ragioneremo alcun poco della felicità, e porremo fine a questo nostro compendio.

CAP. II.

Della virtù eroica.

NOn ha dubbio, che la virtù può esser maggiore e minore per infiniti gradi, come le altre qualità tutte; perchè siccome il calore può sempre più crescere, non potendosene assegnare uno tanto grande, che non possa intendersene un maggiore; e lo stesso può dirsi della robusteza, della bellezza, e delle altre qualità del corpo; così anche interviene della virtù, non potendosi così facilmente intendere virtù tanto grande, che altra più grande non possa assegnarsene.

Ben' è vero, che siccome l'uomo non può conseguire tutti i gradi della robustezza, ma si contie-

ne

ne dentro a certi limiti, oltre i quali d' ordinario non passa; e chi gli oltrepassasse, mostrerebbe avere non so che di sopranaturale; così nè pure può l' uomo conseguir tutti i gradi della temperanza, e della fortezza, e delle altre virtù morali; ma si riman d' ordinario dentro a certi limiti, oltre i quali chi passasse si stimerebbe avere una virtù più che umana.

Questa virtù dunque grande, straordinaria, maravigliosa, più che umana, chiamasi virtù eroica; la qual non si dice semplicemente virtù, perciocchè non par propria dell' uomo, ma d' altra cosa, che sia dell' uomo più eccellente; e noi siamo soliti chiamar virtù solamente quegli abiti, che son dell' uomo. Laonde è stato detto, in Dio non esser virtù, ma una certa sovragrandissima eccellenza maggiore d' ogni virtù. E quindi è ancora, che la virtù eroica attribuivasi dai Greci ai figli degli Dii, e ai semidei, che si stimavano essere meno, che Dii, e più che uomini; de quali molti ne furono tra gli argonauti, e tra quelli, che poco appresso andarono a Troja; se pure si vuol por mente alle favole. Dal fin quì detto può vedersi, che cosa sia la virtù eroica, la quale è maggiore della virtù umana, nè però giunge all' eccellenza divina.

Ora egli è chiaro, che un' eroe dee avere tutte quante le virtù. E la ragione si è questa. Un' eroe dee avere qualche virtù in grado eccellentissimo; perciocchè se niuna ne avesse, non sarebbe

 eroe;

eroe; ma chi ha una virtù in grado eccellentissimo, dee averle tutte, come abbiamo in altro luogo dimostrato; dee dunque l' eroe averle tutte.

Saranno alcuni, i quali diranno, che l' eroe non è stato, nè è per esser mai; e che pertanto nulla ci appartiene il saperne; et essere perciò vano lo scriverne, e farne i trattati. I quali io dico, che si ingannano; perchè nè meno fu mai alcun' ottimo oratore, nè alcun perfetto capitano; e pure ne sono stati scritti libri interi, che, si stimano utilissimi; perciocchè molto giova all' uomo, per rendersi migliore, il conoscere et il sapere, qual sia la forma del perfettissimo, e dell' ottimo. Però i poeti nelle loro epopeje intendono di insegnare agli uomini la virtù, proponendone loro una grandissima e quasi divina nelle azioni di un qualche eroe.

Per la qual cosa non perduta opera sarebbe, et a poeti certamente utilissima, fermarsi alquanto nella considerazione della virtù eroica, e mostrandone le varie forme, e le parti tutte, e gliufficj, farne distesamente un trattato. Ma questo a noi ora non appartiene. Solamente a levar l' errore d' alcuni, a quali uno non può parere eroe, se non ha l' animo sgombro, e sciolto d' ogni passione, diremo all' incontrario, poter l' eroe sentir le passioni, e turbarsene, e far talvolta le azioni oneste con qualche stento, e fatica. Il che dichiareremo brevemente a questo modo.

Quella

Quella prontezza e facilità, che uno ha a fare le azioni oneste, e in cui consiste la virtù, non vien per altro, se non perchè la parte ragionevole dell' animo ha per esercizio e per uso acquistata una forza molto maggiore, che non è quella dell' appetito. Ma la forza dell' appetito non è la stessa in tutti, nè sempre; essendo in alcune occasioni assai piccola, et in altre più grande, et in altre grandissima, e terribilissima; nel che molto vagliono gli oggetti esterni, che penetrando per via de' sensi infino all' anima, commovono l' appetito, e l' accendono ora più, et ora meno, e fanno talvolta contrasti grandissimi da mettere in turbamento, e in pericolo qualunque virtù.

Quindi è, che può uno esser prontissimo e speditissimo contro gli assalti comuni et ordinarj dell' appetito, onde a ragione virtuoso sia detto; ma contra quei grandissimi, e furiosissimi non così; de' quali non uscirà vincitore senza turbamento, e fatica. Nè può darsi una virtù tanto grande, che accendendosi viepiù l' appetito, et infuriando non possa giungere a darle noja; se già non fosse quella una virtù infinita, la quale essendo tale, non sarebbe virtù, ma più tosto una qualità propria di qualche Dio.

Ora l' eroe si è quello, che nei comuni et ordinarj assalti dell' appetito così si porta, e con tanta facilità gli respinge, che pare in certo modo, che non gli senta; e in questo mostra essere più che uo-

uomo; ma nei grandissimi e furiosissimi si turba alquanto, e si affatica ancor' egli; et anche in questi però mostra essere più che uomo vincendogli; siccome vincendogli con fatica mostra essere men che Dio. E questa è la differenza che passa tra l'eroe, e il virtuoso, che molto più, senza alcuna comparazione, si ricerca a turbar' un eroe, di quello che si ricerchi a turbare un virtuoso; ma non è però, che non si turbi talvolta anche l' eroe.

Per la qual cosa mal fanno certi tragici, i quali volendo (non so per qual ragion mossi) condurre eroi su le scene, vi conducono insensati; e così gli fanno andare alla morte, come al pranzo. Ma Vergilio, che intese ottimamente tutte le cose, formò talmente il suo Enea, che potesse e temere ne' pericoli grandissimi, e dolersi, e compatire altrui, e prender odio, e sdegnarsi, purchè ne fossero le cagioni gravissime. Però non volle, che egli si accendesse d' amore per qualunque volgar bellezza, come i nostri paladini fanno; ma soltanto allorchè s' avvenne ad un volto reale, pieno di grazia e di beltà con tutte le attrattive dell' onestà e del valore; nè questo ancora era bastante ad accenderlo, se non vi si aggiungevano e la gratitudine, e la compassione, e non vi concorrevano in particolar modo e il luogo, e il tempo, e la fortuna, e il destino, e gli Dii, così che pare, che tutte le forze si mettessero in opera tanto umane, quanto divine, per far sì, che l' augusto fondator di Roma dovesse innamo-

rarsi

rarsi dell' augusta fondatrice di Cartagine. Tanto vi volle a far nascere il più nobile, e il più magnifico abbracciamento, che sia stato al mondo mai, qual fù quello di Enea e di Didone. Fin quì della virtù eroica.

Alla virtù eroica opponsi una qualità dell' animo, che Aristotele ha chiamato Θηριότητα, noi potremo dire fierezza, ovver ferità; et è un' eccesso di vizio così grande, che par non possa in uom cadere; e chi l' ha, mostra d' essere men che uomo, e più tosto fiera che uomo. Come se uno senza niuna necessità uccidesse i figli, e tranquillamente se gli mangiasse; che ognun direbbe, costui essere non un' uomo, ma un mostro.

La ferità vien talvolta dalla consuetudine; e così se ne son veduti parecchi esempj nelle nazioni barbare, e selvaggie. Viene anche per malatia, come ne' furiosi; e per soverchia tristezza d' animo si dice di molti, che sieno dati in fierezza. E venendo così, non è vizio, et è cosa men cattiva del vizio, ancorchè sia, come dice Aristotele, più terribile; perchè più danno ne reca colui, che è preso da ferità, che non il malvagio, il qual men si teme, benchè sia peggiore; a quella guisa che men si teme l' usurajo, che la serpe, benchè l' usurajo sia malvagio, la serpe non abbia in se malvagità niuna.

CAP.

CAP. III.

Della continenza.

LA continenza, che da Aristotele si dice ἐγκράτεια, è una disposizion d' animo a vincere, ma con fatica però e difficilmente, la cupidigia dei piaceri; nè già di tutti i piaceri, ma di quelli solamente, che son del gusto, e del tatto, perchè chi vince la cupidigia degli altri diletti, come della musica, o della caccia, non si dice propriamente ἐγκρατὴς, continente; ma chiamasi con altro nome. Forse che estendendo la continenza ai piaceri del gusto, offendiamo alcun poco l' uso del comun favellare; il che se è vero, non molto però ci pentiremo di aver' errato in così picciola cosa.

E già si vede, che la temperanza, e la continenza versano intorno alle stesse cose, nè però sono lo stesso. Poichè per la temperanza si vince la cupidigia dei piaceri facilmente, e quasi senza fatica; per la continenza con fatica, e difficilmentè. Laonde la temperanza è virtù, la continenza è solo disposizione alla virtù.

Alla continenza opponsi l' incontinenza, che da Aristotele vien detta ἀκρασία; & è una disposizione, che ha l' uomo a lasciarsi trarre dalla cupidigia dei piaceri più, che non conviene; benchè anche questo faccia con fatica, e malvolentieri, e

com-

combattendo pure e contrastando con l' appetito. Quindi è, che l' incontinenza non si mette tra i vizj; perchè siccome la virtù è un' abito, per cui si fanno facilmente le azioni oneste, così il vizio è un' abito, per cui facilmente si fanno le disoneste; nè questo può dirsi dell' incontinente, il qual non si piega alle cose disoneste, se non dopo molto, e lungo contrasto, quasi vinto e strascinato dalla passione.

E di qui si vede, qual sia la differenza tra l' incontinente, e l' intemperante; perchè l' intemperante, come vizioso, cede ad ogni urto della passione senza contrasto; l' incontinente cede solo agli urti maggiori, e pecca con fatica; laonde l' intemperante ha il giudicio guasto, l' incontinente intende meglio, e meglio conosce di far male; di che avviene, che l' incontinente spesse volte si pente del suo eccesso, e si corregge; ciò che non fa se non rade volte l' intemperante.

E' stata quistione tra i filosofi, se l' incontinente possa dirsi prudente; perchè da una parte l' incontinente, il qual pecca, e fa tuttavia gran contrasto all' appetito per non peccare, mostra ben di conoscere e giudicare, che non gli convenga l' azione, che egli fa; perciocchè non contrasterebbe, se questo non conoscesse; onde pare, che abbia prudenza conoscendo, e giudicando dell' azione rettamente. Ma d' altra parte qual maggiore imprudenza, che elegger quello, che si conosce esser cattivo? E per-

ciò pare, che l' incontinente non abbia prudenza. Vogliono dunque alcuni, che l' incontinente debba dirsi prudente, ed altri nò. Aristotele lo lasciò essere imprudente; di che due ragioni possono addursi.

In primo luogo il prudente è virtuoso, essendo la prudenza, come sopra è dimostrato, di sua natura congiuntissima alla virtù; ma l' incontinente non è virtuoso, essendo l' incontinenza una disposizione al vizio; par dunque, che l' incontinente non debba aversi per prudente.

In secondo luogo l' incontinente quantunque formi assai rettamente il giudicio speculativo, considerando l' azione in generale, tuttavia peccando mostra di non formare assai rettamente il giudicio pratico, ma la prudenza è posta principalmente ne' giudicj pratici; dunque non è da dire, che l' incontinente abbia prudenza.

Nè è però da maravigliarsi, se molti incontinenti si odono parlare nelle adunanze e compagnie degli uomini ottimamente, e dar lezioni utilissime, et esser molto da attendersi le lor sentenze; imperocchè in tali compagnie per lo più avviene, che si ragioni delle cose in generale, senza discendere alle ultime particolarità, nelle quali sole l' incontinente erra. Senza che nelle compagnie allegre e gioconde, e che si tengono più a passar tempo, e sollazzarsi onestamente, che ad altro fine, entrar non sogliono le impetuose passioni, che sole posso-

no conturbare il giudicio dell' incontinente, il qual conosce et ama la virtù fin tanto, che la passione gliel consente.

CAP. IV.

Della tolleranza.

LA tolleranza, che da altri è stata detta costanza, e da Aristotele *καρτερία* è una disposizion d' animo, per cui l' uomo sostien la noja e il dolore senza turbarsene più di quello, che gli convenga; e il fa però con fatica, e difficoltà; onde si vede non esser fortezza, nè virtù, essendo che il forte e il virtuoso sostien la noja e il dolore facilmente.

Alla tolleranza opponsi una qualità, che noi potremo dire intolleranza, o mollezza d' animo, e da Aristotele fu detta *μαλακία* et è una disposizione, per cui l' uomo resistendo al dolore, e contrastando per sostenersi, pur cede, e si abbandona di tanto in tanto a una soverchia tristezza; nel che non è nè effemminatezza, nè vizio; perchè l' effemminato, e il vizioso cede subito al dolore, e si turba senza contrasto.

I continenti sogliono essere tolleranti, perciocchè chi può astenersi dal piacere, può anche soffrir con pazienza il dispiacere. E similmente gl' incontinenti soglion' essere intolleranti, perciocchè chi

non sa astenersi dal piacere, molto meno saprà soffrire il dolore. Oltre a ciò la continenza è una disposizione, per cui l' uomo privandosi d' un piacere, soffre una noja; essendo sempre nojoso il privar se stesso di un piacere. Par dunque, che niuno possa essere continente, se non è ancora in qualche modo tollerante.

CAP. V.

Della verecondia.

LA verecondia è una disposizione, che ha l' uomo a vergognarsi del mal fatto, temendo a cagion di questo non esser tenuto cattivo dagli altri. Onde si vede, che la verecondia non è qualunque vergogna, ma quella sola, che nasce dall' azione poco onesta. Perchè quando gli uomini si vergognano o della povertà, o dell' ignoranza, o d' esser nati in basso luogo, quella si chiama più tosto vergogna, che verecondia.

Anzi pare, che verecondo si chiami per lo più colui, il qual si vergogna d' una colpa, che gli altri compatiscono leggermente, benchè egli di tale compatimento non si accorga, e perciò si turbi. Onde la verecondia è congiunta con semplicità d' animo, et è propria dei giovani, e delle donne. I vecchi o non si vergognano di cosa niuna, o si vergognano solo delle bruttissime, e che non possono essere compatite. Ne' giovani si compatiscono tutte più facilmente; se già

non

non fossero di quelle atrocissime, in cui non suol cadere il verecondo; e più si compatiscono, se essi se ne vergognano; perchè vergognandosene mostrano pentimento; e più è da lodarsi nel giovane il pentimento, che da biasimarsi la colpa.

Benchè la verecondia sia una qualità molto commendabile, essendo indizio di gentile animo, e costumato, e inducendo l' uomo a pentirsi del mal fatto, non per questo vuol numerarsi trà le virtù; essendo più tosto una perturbazion d' animo, et una passione, che vien da natura, che un' abito; laonde accortamente Aristotele nel secondo libro della rettorica la pose tra gli affetti. Di fatti non si dice mai, che il verecondo si vergogni facilmente, perchè egli sia avvezzo, e per lungo tempo esercitato a vergognarsi. Anzi vergognandosi più i giovani, che i vecchi, pare, che la vergogna sia una disposizion d' animo, la quale esercitandola, venga meno; ciò che non avviene delle virtù, nè degli abiti.

Siccome poi la verecondia è disposizione alla virtù, e però molto è commendata; (almeno dovrebbe essere, e certo gli antichi ne fecer gran conto) così l' inverecondia, o vogliam dire la sfacciataggine, la qual consiste nel non vergognarsi di comparir cattivo alla presenza degli altri, è grandissima disposizione al vizio, et è degna di grandissimo biasimo, nè posson servirle di scusa i costumi presenti. E pare, che tanto più si disdica ai giovani et alle donne, quanto più d' essi è propria la verecondia.

CAP.

CAP. VI.

Dello sdegno.

HA una certa disposizion d' animo, che da Greci fu detta νέμεσις, noi la diremo sdegno; et è quella, per cui l' uomo si turba, qualor vede onorarsi et innalzarsi gl' immeritevoli. E questa è più tosto perturbazione e passione, che virtù; perciocchè niuno si sdegna per avere contratto abito di sdegnarsi, ma solo perchè così è fatto da natura; e la virtù, come abbiamo detto in più luoghi, è abito. Però ben fece Aristotele nella sua rettorica a porre το νεμεσαν, lo sdegnarsi tra gli affetti.

E benchè lo sdegno non sia virtù, è però indizio di virtù; perchè colui, che si sdegna, mostra di conoscere, che non conviene onorar' il vizio, nè innalzarlo, e spiacendogli l' innalzamento dei viziosi, mostra di amare la giustizia, e la virtù. Il perchè sogliono facilmente sdegnarsi i dotti e i virtuosi, e quelli, che hanno l' animo grande e signorile; al contrario i vili e gli abietti non soglion' essere disdegnosi; servendo anche molto allo sdegno l' opinione, che uno ha del proprio merito, onde soffre malvolentieri, che un' indegno si goda quella fortuna, che a lui converrebbe; e tale opinione è propria del magnanimo, non del vile.

Quantunque lo sdegnoso meriti laude, in quanto

to ama la virtù; più però a mio giudicio ne meriterebbe, se sapesse amarla senza sdegno; il che farebbe, se imparasse dalla virtù medesima, quanto poco conto far si debba delle dignità, e degli onori, e degli altri beni della fortuna; i quali se egli stimasse poco, non gli darebbe fastidio, che toccassero, come quasi sempre avviene, ai malvagi; ma egli mostra stimargli troppo, avendone gelosia; e fa, come li Stoici, i quali sprezzavano la sanità, le ricchezze, gli onori non avendogli per beni; ma volean però che niuno gli possedesse se non il virtuoso, con che mostravano pur di stimargli.

Allo sdegno opponsi una disposizion d' animo, alla quale non saprei che nome imporre; ma comunque si nomini, consiste in questo, che l' uomo non senta rincrescimento niuno di vedere esaltato il vizio, e oppressa la virtù. E una tal disposizione è molto vicina alla malvagità; perchè colui, cui non dispiace di vedere la virtù oppressa, si indurrà di leggeri a opprimerla egli; nè curerà molto di essere virtuoso. E' dunque assai vicino ad esser malvagio colui, che non è punto sdegnoso.

CAP.

CAP. VII.

Della amicizia.

NOn è luogo in tutta la filoſofia nè più nobile nè più illuſtre di queſto; ſopra cui ſono ſtati ſcritti e dai Greci, e dai Latini volumi interi pieni di magnificenza, e di dottrina. Noi dunque ne ſcriveremo, brevemente in verità, ſe la dignità della materia ſi conſideri; ma però più ampiamente, che non abbiamo fatto delle qualità ſpiegate di ſopra. E in primo luogo diremo, che coſa ſia l'amicizia, e la divideremo nelle ſue parti.

Io dico dunque, che l' amicizia è una ſcambievole benevolenza ſcambievolmente manifeſtata; e dico, benevolenza, perchè ſenza queſta non può eſſere amicizia; e biſogna, che ſia ſcambievole, perchè ſe Ceſare vorrà bene a Lentulo, non per ciò ſi diranno amici, quando Lentulo anch' egli non voglia bene a Ceſare; nè tampoco ſi diranno amici, ſe volendo bene l' uno all' altro, l' uno però non ſappia della benevolenza dell' altro. Par dunque, che nell' amicizia debba eſſere la benevolenza non ſolo ſcambievole, ma anche manifeſtata. Però ben fece Ariſtotele, il quale avendo detto ἔυνοιαν εν αντιπεποιθόσι φιλίαν ἐιναι, cioè, che l' amicizia è una benevolenza contraccambiata, non fu contento; ma volle aggiungere μη λανθάνουσαν, che è quanto dire, non naſcoſa.

Non

Non è però, che questa manifestazione di benevolenza si voglia far sempre con le parole; che anzi ciò avvien di rado; perchè in alcune amicizie, come vedremo appresso, la manifestazione si fa dalla natura stessa, o dalle leggi, senza che l' uomo vi abbia parte; oltre che sempre più vagliono le azioni, che le parole. La benevolenza poi manifestata induce in quelli, che la manifestano, un certo obbligo di conservarla per l' avvenire; perchè colui, che vuol bene oggi, dee avere in animo di voler bene ancor domane; altrimenti non vorrebbe bene nè meno oggi; e se ha tale animo, dee conservarlo, ciò richiedendosi alla fedeltà, e alla costanza.

Non è poi da dubitare, che la benevolenza non induca l' uomo a esercitare gli ufficj dell' amicizia, imperocchè chi vuole il bene di un' altro (in che è posta la benevolenza) lo procura anche in tutti i modi; e questi sono gli ufficj dell' amicizia.

Spiegata così la natura dell' amicizia facilmente si intende, niuna società dover' essere tra gli uomini o instituita dalla natura, o introdotta dagli uomini stessi, a cui non corrisponda una certa maniera di amicizia; imperocchè qual società esser può, in cui non ricerchisi, che l' uno voglia un certo bene dell' altro? E questa benevolenza si tiene per manifesta, essendo manifesto il genere della società, che vi ci obbliga. Quando il compratore si convie-

ne col mercante, nasce tra loro una certa spezie di società, e quindi una certa forma di amicizia, per cui l' uno dee volere un certo bene dell' altro; poichè il compratore dee volere, che il mercatante abbia il danaro, di cui s' è convenuto; e il mercatante, che il compratore abbia la roba, ch' egli ha comprata. E questa è una certa forma di amicizia; et altre similmente potrebbono addursene. Aristotele ne propose molte, seguendo varie divisioni. Io seguirò le più comode.

Dico dunque, che altre amicizie ci si impongono dalla natura, altre si contraggono per elezione. Della prima maniera può dirsi essere l' amicizia, che passa tra il padre e i figliuoli, e lega insieme tutti quelli, che sono d' un istessa famiglia; la quale amicizia è alquanto stretta. N' ha alcune alquanto più larghe; et una larghissima, la qual lega insieme e congiunge tutti gli uomini; volendo la natura, che l' uomo generalmente voglia il bene dell' altro uomo, e lo procuri, qualunque volta o niuno o pochissimo incomodo gliene venga; e così impone agli uomini una certa comune benevolenza, che tutti insieme gli lega, e stringe, facendoli amici l' un dell' altro. Nè è necessario aver manifestato altra volta una tale benevolenza; perciocchè l' ha manifestata abbastanza la natura, che ce la impone; non credendosi, che alcuno voglia disubbidirle.

Alle amicizie, che ci si impongono dalla natura, io riduco anche quelle, che si stabiliscono dalle

leg-

leggi, come quella, che passa tra il principe e i sudditi, e tra l' un suddito, e l' altro; i quali volendosi bene scambievolmente, fanno ciò, che voglion le leggi, e facendo ciò, che voglion le leggi, obedìscono alla natura.

E queste amicizie tutte ricercano alcuni determinati ufficj, e non più; perchè sebbene ogni uomo è obbligato di sostenere colui, che cade, potendol fare, non è però obbligato donargli del suo; nè il cittadino è tenuto di dar mangiare all' altro cittadino, se questi può procacciarselo d' altra parte più comodamente. Però queste amicizie si contentano di pochi ufficj e comuni, e non sogliono nè pur chiamarsi amicizie. Più tosto amicizie si chiamano quelle, che si contraggono per elezione, benchè di queste ancora n' ha alcune, che poco meritano sì illustre nome.

Venendo dunque alle amicizie, che si contraggono per elezione, noi le divideremo, come fa anche Aristotele, in tre. La prima sarà l' amicizia, che nasce dall' utilità; la seconda quella, che nasce dal piacere; la terza quella, che nasce dalla virtù.

CAP. VIII.

Dell' amicizia, che nasce dall' utilità.

L' Amicizia, che nasce dall' utilità, si vuol distinguere in due parti; perchè sebbene la distinzione parrà alquanto sottile, è però necessaria, acciocchè due amicizie tra loro diversissime non si confondano. E' dunque da avvertire, che altro è voler bene a uno, perchè ne venga bene a noi; altro è voler bene a uno, perchè facendo egli bene a noi, par convenevole, che noi ne vogliamo a lui. Nel primo caso il fine della benevolenza è l' utile proprio, il qual si segue, e non altro; nel secondo caso l' utile non è il fine della benevolenza, benchè ne sia il motivo, e più tosto si segue una certa convenevolezza, et onestà, che l' utile. Quindi è, che questa amicizia è più onesta, e contiene virtù; quella prima non è pur degna di esser chiamata amicizia; perchè colui, che vuole il ben dell' amico non per altro, se non perchè ne torni bene a lui stesso, vuole più tosto bene a se stesso, che all' amico; e così ama l' amico, come il cacciatore ama il cane.

Ne per questo però dico, che il voler bene ad altrui, perchè ne torni bene a noi, sia cosa disonesta; non essendo disonesta cosa cercare i suoi comodi anche per questo mezzo; dico solo, che questa benevolenza non contien vera amicizia; et essen-

fendo diretta ai proprj comodi non è degna di niuna lode. E quindi è, che chi vuole il ben d' un' altro per quel vantaggio solo, che a lui stesso ne viene, non protesta mai ciò liberamente, e se ne vergogna; e molti sono, i quali cercano tutti i modi di far parere, che altro fine non abbiano, se non il ben dell' amico; nel che sono simulatori, e menzogneri, e disonesti; e tali sono gli usurai, che a null' altro pensando, che al lor guadagno, pur voglion mostrare di favorire altrui, e voglion' essere ringraziati dell' usura.

E sebbene questa amicizia, che ha per fine l' utile proprio, non è per se stessa disonesta cosa, son però da biasimarsi grandemente coloro, i quali questa sola cercano, e tutte le altre amicizie disprezzano; perchè sebbene cercando le amicizie utili non son disonesti, son però disonesti, sprezzando le amicizie virtuose. E tali per lo più sono i trafficanti, e i cortigiani, e tutti quelli, che in ogni cosa intendono sempre all' accrescimento delle lor fortune.

Che se l' amico vuol bene all' altro amico, mosso et indotto dall' util proprio; così però che l' utile sia non il fine della benevolenza, ma solo il motivo; è fuor di dubbio, che l' amicizia sarà molto onesta, essendo molto onesto il voler bene a coloro, che ci giovano. E chi sarà, che non lodi il pupillo, se vuol bene al tutore, che procura e regge le cose sue; e lo scolare, se vuol bene al precettore, che lo ammaestra? benchè il pupillo, e lo scolare sieno indotti

dall'

dall' util loro a voler bene, quegli al tutore, e questi al maestro. Et è chiaro, che questa amicizia non dee cessare, benchè cessi l' utilità, essendo cosa onesta il voler bene non solamente a coloro, che ne giovano, ma anche a quelli, che ne giovarono.

CAP. IX.

Dell' amicizia, che nasce dal piacere.

DEll' amicizia, che nasce dal piacere si posson dire quasi le stesse cose; perchè se il piacere è fine della benevolenza, come se uno vuol bene ad un' altro, non perchè questi abbia alcun bene, ma per trarne egli un piacer suo, questa non sarà vera amicizia; perciocchè colui, che vuol bene a questo modo, piuttosto vuol bene a se stesso, che all' amico. Nè è però disonesta cosa; non essendo disonesto il voler bene a uno, perchè ne venga alcun piacere a noi, salvo se il piacere non fosse egli disonesto. E chi dirà essere disonesta cosa il desiderar la salute al danzatore per aver' il piacere di vederlo danzare?

Ma se il piacere è motivo della benevolenza, e non fine, come se noi vogliam bene a uno, perchè, ponendo egli studio in piacere a noi, par convenevole, che noi altresì ponghiam qualche studio al ben di lui, l' amicizia è senza dubbio molto onesta, essendo ragionevol cosa il voler bene a coloro,

loro, che procurandoci alcun diletto ne rendon la vita men nojosa; e quand' anche il diletto recato fosse disonesto, disonesto però non sarebbe il desiderare, e volere, e procurare il bene di chi il recò; potendo abbominarsi il piacere, e tuttavia procurar' il bene della persona, che volle peccar per recarcelo.

E a queste piacevoli e dilettose amicizie riduconsi quelle degl' innamorati, i quali, in quanto amano, non sono amici, ma divengono; perchè la dichiarazion dell' amore va sempre congiunta con la dichiarazione della benevolenza, e di qui nasce l' amicizia, la quale per se stessa, e di sua natura sarebbe buona, quand' anche l' amore fosse non buono. Perchè se il giovane vuole il bene della sua donna, e similmente la donna del suo giovane, desiderandogli onori, e ricchezze, e scienza, in che consiste la benevolenza, non è in ciò malvagità niuna; ma se l' uno vuol trar dall' altro il piacer suo, ciò che vien dall' amore, può in questo essere malvagità, e vi è, quando il piacere sia malvagio.

Quelli, che nelle loro amicizie vanno dietro all' utilità, come sopra abbiam dimostrato, si scostano dalla vera amicizia, e similmente quelli, che vanno dietro al piacere. V' ha però questa differenza, che chi va dietro all' utilità, non suol ricercare alcuna qualità lodevole nella persona, che ama; bastandogli, che ella gli sia utile; laddove chi va dietro al piacere, suol ricercare nella persona, che

ama, le qualità lodevoli, come la bellezza, la grazia, la cortesia; il che si vede negl' innamorati, i quali non amerebbono la persona, che amano, se non paresse lor bella, e gentile, e costumata, e degna del loro amore; e però si scostano meno dalla ragione, e dalla onestà. Non è però, che non pecchino tutti, qualor trascorrano in eccesso. Quelli, che seguon l' utile, peccano più vilmente; gl' innamorati peccano con più gentilezza, ma però peccano.

CAP. X.

Dell' amicizia, che nasce dalla virtù.

L' Amicizia si dice nascere dalla virtù, allora quando uno avvenendosi in un' altro, e trovandolo cortese, piacevole, mansueto, et ornato di scienza, e di virtù, e di molte altre qualità belle, e prestanti, gli par degno di essere ben voluto, e perciò si muove a volergli ogni bene; poichè se tale benevolenza sarà scambievole, e scambievolmente si manifesterà, sarà quella rara amicizia, che si dice nascere da virtù, et è il più ricco tesoro, che aver possa l' uomo in questa vita.

Non è alcun dubbio, che tale amicizia non sia fra tutte la più gentile, e la più nobile; sì perchè è posta in virtù; sì ancora perchè non ha altro fine, che il ben dell' amico, essendo disgiunta dall'

inte-

interesse, e dal piacere; e però è molto diversa dalle altre due amicizie, che sopra abbiamo dette. Sebbene non potendo il virtuoso non essere e piacevole, e liberale, e cortese, e magnanimo, non può non essere ancora cosa molto utile, e molto gioconda; e chi l' ama, in quanto è virtuoso, viene per conseguente ad amarlo anche in quanto è utile, e in quanto è giocondo. E però tale amicizia pare, che abbracci in certo modo, e contenga le altre due; et anche perciò dicesi perfettissima. E pare ancora, che debba essere durevolissima, imperocchè non ricercando negli amici se non la virtù, niente commette al caso e alla fortuna.

E questa è quella maravigliosa amicizia, che fu rara ancor tra gli eroi, e basterebbe da se sola a far bello il mondo, quand' anche tutte l' altre bellezze gli mancassero. E certo che ella è grado sommo e perfettissimo di società, volendosi bene all' amico non per altro fine, se non perche egli abbia bene, il che è grado sommo e perfettissimo di benevolenza, in cui l' uno vuole il ben dell' altro, nè cerca più; contentandosi di quel puro e nobil piacere, che tien sempre dietro all' amicizia senza esser cercato.

Sono in vero oggidì molti, i quali esponendo gli uffizj della società, non altro fine le propongono, se non l' utile; e questa loro opinione estendono ad ogni maniera di società, tanto a quella civile, che unisce insieme i cittadini, quanto a quell'

altra più ampla, e più comune, che tutte ſtringe le nazioni, e l' una con l' altra le congiunge. La ragion de' quali ſe noi ſeguiſſimo, biſognerebbe dire, che niuno doveſſe moſtrar la via al paſſeggiero, qualora non ne ſperaſſe alcun' utile, e che l' una nazione non doveſſe mai ſovvenir l' altra ſenza ſperanza di qualche guadagno, quand' anche poteſſe farlo comodiſſimamente, e foſſe l' altra ridotta agli eſtremi pericoli. Filoſofia barbara, e inumana, che noi laſcieremo agli oltramontani, da quali ci contenteremo di eſſer vinti nella ricchezza e nel potere, purchè non lo ſiamo nella virtù.

Ma tornando al propoſito io dico, che l' amicizia, che naſce dalla virtù, è ſola fra tutte l' altre perfettiſſima, e meritevole di sì bel nome; sì perchè è fondata in virtù, sì perchè contiene perfettiſſima benevolenza; della quale abbiamo pochiſſimi eſempj; e ne avremmo anche meno, ſe i poeti non ne aveſſero accreſciuto il numero con le lor favole.

CAP. XI.

D' alcune ſentenze intorno all' amicizia.

CORrono alcuni detti intorno all' amicizia, che uſciti, cred' io, dalla filoſofia paſſaron nel popolo, introdottivi forſe dagli oratori e dai poeti; e vogliono qualche ſpiegazione, perciocchè il popolo

gli

gli dice assai volte senza intenderne troppo bene il significato. Vedremo dunque di spiegargli in qualche modo. Poi, dichiarate alcune quistioni, e varie qualità propinque all' amicizia, porremo fine a tutto questo argomento.

Sentenza Prima.

E' Stato detto in primo luogo, che l' amicizia consiste in somiglianza; il che vuole spiegarsi; non essendo da credere, che il grande non possa essere amico del piccolo, e il bello del brutto, e il robusto del debole, benchè sieno tra loro dissomiglianti.

Io dico dunque, che la somiglianza, in cui consiste l' amicizia, è somiglianza di volontà, così che gli amici, per quanto sono amici, debban volere le stesse cose; non già perchè l' uno debba voler' avere la stessa cosa, che vuole aver l' altro, come se amendue volessero avere la stessa veste, o lo stesso podere; che di qui più tosto nascerebbe nimistà; nè anche perchè l' uno debba voler cose simili a quelle, che vuol l' altro, come se volendo l' uno una spada, e l' altro ne volesse un' altra del tutto simile; che questo sarebbe atto più tosto di emulazione, che di amicizia; ma perchè volendo l' uno avere una cosa, e l' altro dee volere che egli l' abbia; poichè così volendo voglion lo stesso: come se Scipione volesse avere il comando dell' armata,

e Lelio volesse, che egli l' avesse; nel qual caso Lelio e Scipione vorrebbono la medesima cosa, e perciò sarebbono similissimi nel volere. E in questa somiglianza di volontà è posta l' amicizia, perchè se l' uno degli amici vuol quello stesso, che vuol l' altro; volendo ognuno il proprio bene, ne segue, che l' uno voglia il bene dell' altro; e l' amicizia è posta in questa mutua benevolenza.

Nè è per questo, che non possa nascere dissensione tra due amici; che anzi nasce talvolta, e necessariamente; perchè può l' uno credere, che una cosa gli sia utile, e però volerla; la qual l' altro stimi inutile, anzi nocevole, e però non voglia, che egli l' abbia; e in questo è più tosto dissomiglianza di intelletto, che di volontà; perchè volendo amendue ciò, che è utile, discordano nel giudicio, stimando l' uno, che tal cosa sia utile, e l' altro, che non sia. Così fù quella gloriosa contesa, che nacque tra i due più grandi amici, che sieno stati al mondo mai, Pilade et Oreste; de' quali volendo l' uno e l' altro morire, non volea l' uno in niun modo, che l' altro morisse, perciocchè niun di loro credea, che fosse all' altro cosa buona il morire; laonde offerendosi ciascun di loro a morir per l' altro, lasciarono agli uomini un esempio chiarissimo di una eroica dissensione.

Ben è vero, che se la somiglianza degli amici consistesse solo nel voler l' uno il ben dell' altro co-

sì in generale; nè mai gli amici si accordassero ne' giudicj loro particolari; e quello, che all' uno par bene, paresse sempre male all' altro; difficil cosa saria, che l' amicizia durasse lungamente; perciocchè in tanta varietà di giudicj nascerebbono di leggeri le contese grandissime, nelle quali non suol mantenersi l' amicizia.

E' dunque necessaria all' amicizia la somiglianza delle volontà, e molto anche le giova quella de' giudicj; e perchè a fare una tal somiglianza, molto giova la conformità dei temperamenti, e della educazione, e degli studj, e l' uguaglianza dei natali, e dello stato; però si crede, che sieno più disposti all' amicizia coloro, i quali sono conformi in queste cose, che gli altri; e noi veggiamo, che gli uomini si rendon facilmente benevoli, et usano assai volentieri con quelli, che lor son simili di temperamento, e condizione.

Sentenza Seconda.

E' Stato detto in secondo luogo, et è passato in proverbio tra i greci τὰ φίλων κοινὰ, cioè che le cose degli amici sono comuni; onde argomentava leggiadramente Socrate, che l' uom dabbene debba esser padrone di tutte le cose, essendone padroni gli Dii, de' quali egli è amico. Et Aristotele diede

al

al proverbio maggiore autorità. Veggiamo dunque; come le cose degli amici sieno comuni; perchè certo non è da credere, che la moglie, e i figliuoli, e molti altri beni, che son d' un' amico, sieno similmente e nell' istesso modo ancor dell' altro.

E primamente può dirsi, che le cose degli amici sieno comuni, e che i beni dell' uno sieno anche dell' altro in questo modo. Perchè avendo l' un degli amici alcun bene, e possedendolo, e godendolo, vuol l' altro amico, che egli appunto l' abbia e lo possegga, e lo goda. Quel bene adunque ha appunto quell' uso, che egli vuole; e così egli lo possiede in certo modo. E quindi è, che se l' imperio de' Greci è di Alessandro; e ciò vuol Parmenione; egli è per certo modo anche di Parmenione, essendo di colui, di cui Parmenione vuole, che sia.

Può anche spiegarsi il proverbio de' Greci in altro modo; perchè essendo l' amico disposto a usar de' suoi beni a vantaggio dell' altro amico, ciò richiedendosi alla perfetta amicizia, di cui parliamo; par che questi venga in certa maniera a possedergli, avendogli prontissimi al suo bisogno.

Sentenza Terza.

IN terzo luogo è stato detto, che l' amicizia consiste in una certa egualità; il che facilmente può intendersi, intese le cose precedenti; poichè prima-

men-

mente essendo gli amici tra loro simili di volontà e di pareri, come s' è mostrato di sopra, pare, che per questo conto possano dirsi eguali; perchè tutte le cose simili sono eguali in quello, in che son simili. Laonde ben disse Aristotele ἰσότης δε φιλία ται ὁμοιότης: l' amicizia è uguaglianza, e similitudine.

Poi se i beni dell' un' amico sono comuni anche all' altro, come sopra abbiam dichiarato; chi non vede, che anche perciò viene a indursi tra gli amici una certa egualità? Egualità vi si induce ancora per un' altra ragione; perchè essendo gli amici, come ora vogliam supporre, virtuosi, quello, che è inferiore di grado, non può soffrir lungamente di usar tutte quelle cerimonie, che gli uomini hanno introdotte per ozio, e che egli sa e conosce esser vane. E l' altro amico, che è superiore di grado, non dee voler soffrire, che egli le usi. Così facilmente si ridurranno a trattarsi con domestichezza, e come se fossero eguali, salvo se si trovassero in pubblico, nel qual caso, se son veramente virtuosi, obbediranno mal volentieri all' usanza, ma pure obbediranno. Quindi è, che i Principi, e generalmente i superbi non sono atti all' amicizia, non potendo loro soffrir l' animo di uguagliarsi mai a veruno in che che sia.

Sentenza Quarta.

E' Anche paſſato in proverbio, che l' amico d' uno è un altro lui ſteſſo: φίλος ἄλλος αὐτός ſcriſſe Ariſtotele; e Cicerone; *amicus alter idem*. Come ciò poſſa intenderſi, lo ſpiegheremo in due maniere.

In primo luogo non è fuor dell' uſo comune il dire, che ciò, che è ſimile, ſia lo ſteſſo. Chi è, che veggendo il ritratto di Ceſare aſſai ſimile, non dica toſto: ecco Ceſare, egli è deſſo? Che ſe la ſimilitudine, come inſegnano gli ſcolaſtici, tende all' unità; eſſendo gli amici ſimiliſſimi tra loro di volontà, e di pareri, come ſopra abbiam dichiarato, potrà dirſi in certo modo, che ſieno amendue una coſa ſola, e che l' uno ſia l' altro. Perchè ſe il ritratto di Ceſare ſi dice eſſer Ceſare, avendo gli ſteſſi lineamenti del volto, quanto più dovrem dire, che l' uno amico ſia l' altro amico, avendo la ſteſſa volontà, e gli ſteſſi pareri, che ſono i lineamenti dell' animo?

In ſecondo luogo può dirſi, che l' amico d' uno ſia un altro lui ſteſſo, perciocchè gli vuol bene, come a ſe ſteſſo. Il che però dee ſpiegarſi diligentemente. Io dico dunque, che due maniere ſono di voler bene; la prima è, quando ſi vuol bene a uno, perchè egli abbia bene, e non per altro fine; l' altra è, quando ſi vuol bene a uno per altro fine. E

non

non è alcun dubbio, che ognuno vuol bene a se stesso nella prima maniera; cioè per aver bene, e non per altro. Ora volendo bene anche all' amico nell' istessa maniera, cioè perchè egli abbia bene, e non per altro; ne segue, che egli voglia bene all' amico non altrimenti che a se stesso, e sia l' una e l' altra benevolenza d' un' istesso genere. Nè per questo però vuolsi inferire, che se l' uno amico vuol bene all' altro, come a se stesso, gli voglia anche bene quanto a se stesso; perchè sebbene la benevolenza, che uno porta a se stesso, e la benevolenza, che porta all' amico, sono di un medesimo genere, potrebbono tuttavia non essere del medesimo grado, et esser l' una maggior dell' altra, di che diremo in altro luogo, dove tratteremo dell' amor proprio.

C A P. X I I.

D' alcune quistioni intorno all' amicizia.

Moltissime quistioni sono state fatte intorno all' amicizia. Noi ne sceglieremo alcune; intese le quali non sarà gran fatto difficile intender l' altre.

Quistione Prima.

Se l' amicizia sia un' atto, o più tosto un' abito. La qual quistione non può dichiararsi, se prima non si spieghi, che cosa voglia intendersi in questo

luogo per atto; e che cosa voglia intendersi per abito.

Per atto vuolsi intendere una certa forma, che è nel soggetto, fin tanto che dura l' operazione; cessando l' operazione cessa ella pure. Così l' esser scrivente è un' atto, il qual cessa, cessando l' operazion dello scrivere; finita la quále l' uomo non è più, ne si dice scrivente.

Per abito vuolsi intendere una forma, che riman nel soggetto, nè cessa, perchè cessi l' operazione. Come la nobiltà, la dignità, ed altre; perchè il nobile non lascia di esser nobile, quantunque si rimanga dall' operare; e il principe è principe eziandio dormendo.

Ora può facilmente vedersi, che l' amicizia è più tosto un' abito, che un' atto; perciocchè l' amicizia non cessa, benchè cessi di tanto in tanto l' operazione; e se Lelio vedrà dormir Scipione, non dirà già, che Scipione non sia suo amico; dirà più tosto che Scipione suo amico dorme.

Nè perchè dicasi, che l' amicizia sia un' abito, vuol quindi conchiudersi, che sia virtù; poichè per esser virtù non basta che sia abito in quella maniera, che abbiamo ora spiegato; bisognerebbe, che fosse uno di quegli abiti, i quali consistono in facilità di operare acquistata per esercizio, e per uso. Però essendo l' amicizia un' abito a quella guisa, che abbiamo detto, resta anche luogo a quistionare, se sia virtù.

Qui-

Quistione Seconda .

SE l' amicizia sia virtù. E' par veramente, che non debba essere per due ragioni, delle quali la prima è questa: la virtù è un' abito, che si fa con l' esercizio, e per uso; ma la benevolenza, e l' amicizia non si fanno a questo modo; non dicendosi mai, che uno voglia bene all' amico, perchè vi si è esercitato, e vi ha fatto uso, ma per altro; dunque l' amicizia non è virtù.

La seconda ragione è questa. L' amicizia, essendo scambievole, non è tutta in colui, che l' ha; ma parte è in lui, e parte è fuori di lui. Così l' amicizia, che Lelio ha con Scipione, non è tutta in Lelio, ma parte in Lelio, e parte in Scipione; e così pur' avviene di tutte le cose, che consistono in relazione, e scambievolezza. Essendo dunque, che l' amicizia non è tutta in colui, che l' ha, ma in parte è fuori di lui, par certamente che non debba dirsi virtù; poiche la virtù è tutta in colui, che l' ha, cioè nel virtuoso, il qual non sarebbe, nè si direbbe virtuoso se la virtù fosse in lui non tutta intera, ma solo in parte.

Non è dunque virtù l' amicizia, e s' ella è cosa onestissima, come certamente è, e degna di grandissima laude, così che par molto simile alla virtù; ciò proviene, perchè gli ufficj dell' amicizia son virtuosi, dovendo l' amico esercitar spesse volte ver-

so l' altro amico la liberalità, la giustizia, la piacevolezza, la cortesia; senza le quali virtù l' amicizia non potrebbe essere. Et anche per questo pare, che l' amicizia non debba ascriversi al numero delle virtù, non essendo essa una particolar virtù; ma più tosto una particolar disposizione, che quasi tutte le abbraccia, e le comprende. Però ben disse Aristotele, che l' amicizia o è virtù, o è con virtù: αρετή η μετ' αρετής; dove sebben pare, che lasci alcun luogo alla dubitazione, assai però mostra, non aver lui tenuto l' amicizia per virtù, avendone dubitato; oltre che dell' amicizia ha egli trattato ampiamente, non in quel luogo, ove prende a spiegar le virtù, ma altrove.

Quistione Terza.

SE possano aversi molti amici. E' non ha dubbio, che trattandosi delle amicize imperfette, se ne possono aver molti; benchè n' ha di quelle, che si accompagnano con la gelosia, e facilmente si sdegnano; e queste non soffrono la moltitudine. Trattandosi poi delle amicizie virtuose e perfette, chiaro si vede non essere impossibile aver molti amici, non essendo impossibile l' avvenirsi in molti cortesi, e mansueti, e gentili, e magnanimi, e voler loro bene, et essere ben voluto da loro. Ben è vero, che ricercandosi all' amicizia l' uso frequente di non pochi ufficj, bisogna vedere, che l' averne molte

non sia di soverchio peso. E le amicizie famose, che si leggono nelle istorie, non furon mai che tra due soli; nè i poeti le finsero altrimenti; forse non parve lor verisimile, che tanti virtuosi si trovasser nel mondo allo stesso tempo; nè fosse poco il fingerne due in qualche età.

Quistione Quarta.

COme sciolgansi le amicizie. Essendo l' amicizia una benevolenza scambievole, come questa cessa nell' un degli amici, così tosto cessa e rompesi l' amicizia; nè vale, che la benevolenza si conservi nell' altro; perchè questo all' amicizia non basta. Quello poi degli amici dicesi avere sciolta l' amicizia, che è stato il primo a deporre la benevolenza.

Può anche sciogliersi l' amicizia, restando in amendue gli amici la scambievole benevolenza. E ciò avviene, quando o per malizia di alcuno, o per qual' altro siasi inganno, viene la scambievole benevolenza a nascondersi per modo, che l' un degli amici non crede più di essere ben voluto dall' altro; perchè allora quantunque benevoli si possan dire, non però si diranno amici; essendo l' amicizia una benevolenza, non solo scambievole, ma anche, come sopra è detto, μὴ λανθάνουσα, cioè palese, e manifesta; nè vale il dire, che fosse una volta manifestata, poichè nascondendosi poscia, è come se manifestata non fosse. Co-

Colui, che ſcioglie e rompe un' amicizia ſenza averne forte ragione (et è difficile averla) commette gran colpa, perchè, diſtruggendo l' amicizia, diſtrugge una coſa, che è molto amica della virtù. Che ſe l' un degli amici depone la benevolenza, ſciogliendo in tal modo l' amicizia; non perciò dee l' altro deporla così ſubito; anzi dovrebbe conſervarla quanto può; eſſendo l' amicizia un raro e ineſtimabil teſoro, di cui debbono conſervarſi diligentemente ancor gli avanzi.

Quiſtione Quinta.

SE l' uomo felice abbia biſogno di amici. Noi, ſeguendo Ariſtotele, diremo, che ne ha biſogno; non perchè alla felicità debbaſi aggiungere altra coſa, eſſendo eſſa contenta di ſe medeſima; ma perchè a formarla e comporla richieggonſi tutti i beni, che alla natura dell' uomo convengono, e però anche l' amicizia; e come diceſi, che l' uom felice ha biſogno della ſanità, della bellezza, della virtù, ſenza le quali non ſarebbe felice, così può dirſi all' iſteſſo modo, che abbia biſogno dell' amicizia, ſe già parlar non voleſſimo della felicità di un ſolitario, a cui baſta la converſazion degli Dii; il qual però non ſo, ſe abbaſtanza ſi teneſſe beato, quando tra lui, e gli Dii non foſſe una ſcambievole benevolenza, la qual ſi eſerciterebbe con altri ufficj, e ſarebbe una certa amicizia divina, di cui ora non ragioniamo.

CAP.

CAP. XIII.

Di alcune qualità, che si accostano alla natura dell' amicizia.

HA molte qualità, che veramente non sono amicizia, ma però all' amicizia si accostano, e le appartengono; a noi basterà dire di queste sei: della benevolenza, dell' amore, della concordia, della beneficenza, della gratitudine, dell' amor di se stesso.

Della benevolenza.

PEr le cose fin quì dette assai può intendersi, che cosa sia benevolenza, la quale in vero non è altro, che un desiderio del bene altrui. Laonde si vede, che la benevolenza non è amicizia, ma è principio di amicizia; perchè se è scambievole e dichiarata, diviene amicizia; e se non è scambievole, o dichiarata, è solo benevolenza.

Dell' amore.

L' Amor poi altro non è, che un desiderio di posseder quello, che ne piace; e il possederlo vuol dire averlo pronto e disposto a qualche piacer suo. Onde si vede, che l' amore non è benevolenza,

za, altro essendo volere il ben d' uno, in che consiste la benevolenza, et altro il desiderare di possederlo. E benchè il volgo, e col volgo i poeti (a quali hanno voluto accostarsi gli oratori, forse più ancora, che non conveniva) confondano bene spesso queste due cose, chiamando amore la benevolenza, e benevolenza l' amore; non è però, che anche talvolta non le distinguano; laonde acutamente disse Catullo

amantem iniuria talis
Cogit amare magis, sed bene velle minus.

E il popolo dirà facilmente, che Lentulo ama il vino, ma che voglia bene al vino, non lo dirà così facilmente; è dunque manifesto altro essere l' amore, altro la benevolenza.

Ben è vero, che le cose, che hanno senso, e son nate alla felicità, difficilmente si amano senza voler lor bene; nè il giovane amerà la sua donna senza volerle bene; salvo in certi impetuosi sdegni, che si frappongono all' amore; di che abbiamo molti esempi ne' poeti latini, i quali erano più sdegnosi dei nostri; e desideravano di tanto in tanto, che mal venisse alle lor donne. I nostri son meno iracondi, e si sdegnano più dolcemente; nel che sono da commendarsi più che i latini. Ma comechè sia, gli sdegni degl' innamorati sogliono esser brevi, e tornano presto a benevolenza, senza la quale gli uomini costumati non amano.

E quindi forse è venuto, che le due qualità si

con-

confondano insieme, cioè l' amore, e la benevolenza, prendendole come una qualità sola. E i filosofi stessi hanno voluto compiacere al popolo, nominando spesse volte amore tanto la benevolenza, quanto l' amore; e per non confonder le cose, avendo confuso i nomi, hanno dovuto distinguer l' amore in amore di amicizia, che è quello, che noi fino ad ora abbiamo chiamato benevolenza, e in amore di concupiscenza, che è quello, che noi fino ad ora abbiamo chiamato amore.

Che se l' amore si vuol distinguere dalla benevolenza, dovrà similmente distinguersi dall' amicizia; sì perchè l' amicizia consiste in benevolenza; sì ancora perchè l' amicizia è sempre scambievole, l' amore non sempre.

Della Concordia.

LA concordia altro non è, che un comune consentimento a volere le stesse cose; dico: a volere; perchè potrebbe chiamarsi concordia anche il consentimento delle opinioni; ma questa non è quella concordia, che intende Aristotele nella morale; la qual consiste nella conformità dei voleri, non nella conformità delle sentenze; e quella appartiene all' amicizia, non questa; potendo benissimo due amici aver diverse opinioni intorno al corso de' pianeti; ma non potendo esser discordi in voler quelle cose, che si conoscono esser buone all' uno od all' altro.

Bisogna bene, che gli amici non discordino troppo spesso tra loro circa gli ufficj dell'amicizia, stimando l' uno, che sia ufficio d' amicizia ciò, che l' altro stima cerimonia vana et inutile; perchè di qui nascono le querele grandissime, e spesso sopra cose piccolissime. Vedete, dice colui, che il tale non venne l' altro jeri a farmi riverenza; ed ecco che è già tre ore, ch' io son tornato di villa, et egli non è ancor venuto a salutarmi; et anche l' anno passato non venne a darmi le buone feste. E questi queruli, oltrechè mostrano piccolezza d' animo, turbandosi di cose lievi, non sono molto atti a conservar l' amicizia, o più tosto mostrano di non avere amicizia niuna; perciocchè l' amicizia ricerca le significazioni vere dell' animo, e si sdegna di quelle, che si fanno per usanza, e non vogliono dir nulla.

Nè è però da dirsi, che l' amicizia sia lo stesso, che la concordia; poichè per esser concordi basta volere le istesse cose; ma per essere amici bisogna, che l' uno le voglia per ben dell' altro. Ond' è, che due, i quali si convengono di fare la stessa cosa per ben di un terzo, si diranno concordi, ma non per questo si diranno amici; anzi potrebbon' essere anche nemici, potendo due nemici concordarsi insieme a volere il ben d' un terzo. Gli amici dunque son sempre concordi, almeno in ciò, che appartiene alla felicità loro; ma i concordi non son sempre amici.

Del-

Della beneficenza.

La beneficenza è una consuetudine di far bene ad altri, la quale non è amicizia; dovendo l' amicizia essere vicendevole, laddove la beneficenza spesse volte non è; anzi allora è più beneficenza, quando meno è corrispoſta.

Laonde si vede, che nell' amicizia non molto risplende la beneficenza; perchè sebbene colui, che fa beneficio all' amico, si chiama benefico, ed è; più benefico però si stima esser quello, che fa beneficio all' estraneo; perciocchè il primo spera in qualche modo il contraccambio; il secondo, almen d' ordinario, non lo spera in niun modo.

Ben' è vero, che chi fa beneficio per fin di ottenere il contraccambio, non è benefico, perciocchè non fa veramente il beneficio, ma lo cambia. E tali per lo più sono i cortigiani, e quelli, che sempre cercano il guadagno, secondo l' opinion de' quali perduta opera sarebbe fare un beneficio senza cambiarlo. E chi è tale, ha l' animo vile et abbietto.

Della gratitudine.

La gratitudine è una disposizion d' animo che noi abbiamo, a far bene ad alcuno, perchè egli ha fatto bene a noi. Et è diversa dall' amicizia, perciocchè quello, che è grato, fa bene solo

perchè ha ricevuto bene; ma quello, che è amico lo fa anche senza questa ragione; e il grato è tutto inteso a restituire il beneficio; l' amico non intende restituirlo; anzi intendendo restituirlo mostrerebbe di essere poco amico. Laonde le persone gentili, facendo alcun favore, non mostrano mai di farlo in grazia di un' altro favore, che già ricevettero; e studiano più tosto di esser grati, che di parere. E chi fa il beneficio, dee farlo in maniera, che non mostri di aspettarne un' altro; nè dee troppo querelarsi, se non gli è corrisposto; perchè querelandosi, fa credere di aver fatto il beneficio per questo fine. Onde chi manca alla gratitudine, pecca; e non è però molto virtuoso chi la esige.

E' poi anche un' altra ragione, perchè l' amicizia debba credersi diversa dalla gratitudine; e ciò è, perchè l' amicizia non può aversi con un nemico, ma la gratitudine può aversi; potendo un nemico mosso da grandezza d' animo averci fatto alcun beneficio, di cui noi gli siamo grati. Altro è dunque l' amicizia, altro la gratitudine.

Dell' amor di se stesso.

IO non so, se in tutta la filosofia sia parte alcuna, o più oscura, o più importante di questa; perchè se l' uomo intendesse bene l' amore, che egli porta a se stesso, più facilmente stabilirebbe il fine ultimo; il quale è difficilissimo a stabilirsi per l'

oscu-

oſcurità d' un tale amore. Noi però ci ingegneremo di dirne il più che potremo chiaramente, e comincieremo di qui.

L' uomo è tratto per certo naturale iſtinto a voler ciò, che è buono a lui; e ſi dice eſſere a lui buono tutto ciò, che lo rende migliore, e più perfetto, e più tranquillo, e più felice; e ſono di tal maniera il piacere, e l' oneſtà; è dunque l' uomo naturalmente tratto a voler' il piacere, e l' oneſtà.

Or benchè dicaſi, che l' uomo dee volere quello, che è buono a lui; non però diceſi, che egli debba volerlo a queſto ſolo fine, che a lui ſia buono, perchè io poſſa volere una coſa, che ſia buona a me, e tuttavia volerla ad altro fine; e ciò ſi vede nell' oneſtà; perchè chi vuole l' oneſtà, vuole una coſa, che veramente è buona a lui; ma egli a ciò non mira; mira più toſto alla bellezza eterna, et immutabile dell' oneſto, da cui rapito non penſa più a ſe medeſimo. Et anche così facendo ſegue l' iſtinto, ch' egli ha, di andar dietro alle coſe, che a lui ſon buone.

E queſto iſtinto è appunto quello, che chiamaſi amor di ſe ſteſſo, principio di tutte le azioni, il qual le ſcorge ſempre a coſa buona, quando al piacere, e quando alla virtù. Ben è vero, che diſgiungendoſi in queſta miſera vita il piacere dalla virtù, bene ſpeſſo avviene, che all' uom ſi proponga dall' una parte il piacere ſenza la virtù, dall' altra la virtù ſenza il piacere, et eſſendo egli libero, e potendo

eleg-

eleggere qual più gli piace, scostandosi dalla virtù segue spesse volte il piacere; nel che pecca, seguendo un bene, che allora seguir non dovrebbe. E tanto più pecca, che se egli avesse aspettato, la virtù forse gli avea preparato maggior piacere di quello, che possa dargli la colpa. Così offende la dignità dell' onesto, e mal provede a se medesimo, e nell' uno e nell' altro non ben segue l' amor di se stesso.

Per la qual cosa quelli, che tanto gridano contro l' amor di se stesso, non bene intendono quel, che dicono; perciocchè chi ama se stesso come conviene, non cerca il piacere se non quanto la virtù gliel consente, e nol cerca di modo alcuno proponendoglisi la virtù; nel che segue le cose, che a lui son buone, seguendo l' amor di se stesso rettissimamente. E se alcun si trovasse, che ciò facesse con costanza d' animo, e sempre; io non so, perchè egli non fosse quel sapientissimo, e quel felicissimo, che i filosofi fino ad ora hanno tanto desiderato di vedere.

Spiegato così l' amor di se stesso, non sarà difficile il dichiarar tre quistioni, che sogliono farsi intorno all' amicizia. La prima si è; se l' amor di se stesso si opponga all' amicizia. La seconda si è; se l' un' amico più ami se stesso, che l' altro amico. La terza; se amando l' uomo se stesso possa perciò dirsi amico di se stesso. Delle quali cose io mi spedirò brevemente.

Quanto alla prima, seguendo Aristotele, dico che

che l' amor di se stesso tanto non si oppone all' amicizia, che anzi la ricerca, e la vuole. E la ragione è questa: l' uomo tratto dall' amor di se stesso vuole tutte le cose, che a lui son buone; ora l' amicizia è a lui buona; dunque dee essere tratto dall' amor di se stesso a volerla.

Ma dicono alcuni: se uno vorrà bene all' amico trattovi dall' amor di se stesso, vorrà bene all' amico, perchè bene ne torni a lui, e penserà all' util suo; dunque non sarà vera, e perfetta amicizia. Nel che si ingannano; perchè l' uomo tratto dall' amor di se stesso vuole le cose oneste, le quali veramente a lui son buone, come sopra abbiamo spiegato, ma non le vuole per questo fine, che a lui ne torni bene, nè volendole, pensa all' util suo; e l' amicizia è cosa onestissima, dunque la vorrà in questo modo, e non per bene suo.

Quanto alla seconda quistione dico che l' uno amico più ama se stesso, che l' altro amico. E la ragione si è. Benchè l' uomo voglia la felicità sua, e la felicità dell' amico, senza riferire nè questa nè quella ad altro fine; v' ha però questa differenza, ch' e' vuole la felicità sua per certo istinto impressogli dalla natura, a cui non potrebbe resistere, quand' anche volesse; ma la felicità dell' amico la vuole per elezione; e non è alcun dubbio, che più forte è l' impulso dell' istinto, che quello dell' elezione.

Può anche addursene un altra ragione. Ha dei
beni

beni prestantissimi, e sommi, che l' uomo non vorrebbe perdere, perchè gli avesse l' amico; e tale è la virtù; si vede dunque, che l' uomo più ama se stesso che l' amico. Ben è vero, che trattandosi dei beni minori, come son quelli della fortuna, non dee l' uomo studiarsi di averne più che l' amico; e molte volte farà gran senno, se dovendo dividergli, lascierà all' amico la maggior parte; perchè, così facendo, userà cortesia, e farà azion virtuosa, e lasciando all' amico il danaro, terrà per se il piacere della virtù.

Quanto alla terza quistione, spero, che i Peripatetici non dovranno di me dolersi, se avendo io seguito Aristotele in tante altre opinioni, da lui mi scosto in una; e dico, che, quantunque l' uomo ami se stesso, non dee però poter dirsi propriamente amico di se stesso; perciocchè l' amicizia vuole necessariamente scambievolezza, la qual non può ritrovarsi in un soggetto solo; e se Aristotele argomentava, non poter l' uomo dirsi giusto verso se stesso, non potendo essere verso se stesso ingiusto; perchè non doveva egli similmente argomentare, non poter l' uomo dirsi amico di se stesso, non potendo essere di se stesso nemico?

Fin quì abbiamo detto dell' amicizia, che è un raro dono del cielo, e poco dagli uomini conosciuto: i quali l' hanno disonorata, imponendo lo stesso nome a tutte quelle conoscenze, e famigliarità comuni, per cui si coserva una certa società tra gli uomi-

uomini, e che nascono per lo più dal bisogno, e alcuna volta dal piacere. Nè sono però cattive; anzi son buone, e giova averne molte; ma non bisogna confonderle con quella perfetta amicizia, che fino ad ora abbiamo descritto, nè esigerne gli stessi ufficj. Nel che molti peccano, i quali essendosi trovati con uno tre o quattro volte ad un convito, et avendone ricevuto alcuna cortesia, et avendogliene fatta alcuna, così subito lo chiamano amico, e richieggon da lui tanti ufficj, quanti appena ne avrebbe richiesto Pilade da Oreste. Per la qual cosa bisogna ben distinguere queste amicizie imperfette da quella perfettissima, di cui abbiamo trattato, e non esigerne più di quello, che a ciascheduna si conviene; avendo sempre in mente, che la vera amicizia vuole aversi con pochi; la cortesia, la gentilezza, la grazia con tutti.

C A P. XIV.

Del piacere.

Niente è più difficile, che definir' il piacere; essendo egli una di quelle cose, che sentiamo senza intenderle. Pur diremo, più tosto per descriverlo, che per definirlo, che egli è un certo dolcissimo, e soavissimo sentimento dell' animo, che non è nè vizio nè virtù, e si accompagna tuttavia con amendue; e benchè paja, che si accompagni più volen-

tieri col vizio; onde è venuto in sospetto a molti; pur segue ancor la virtù, quantunque ella se ne sdegni talvolta, e nol curi.

Molti, seguendo Aristotele, hanno insegnato, consistere il piacere nell' operazion perfetta di alcuna potenza. E certo se niuna potenza operasse al modo suo, e come a lei conviene, non la volontà, non l' intelletto, non quelle altre, che più tengono del corporeo, e sensi si chiamano, niun piacere potrebbe nascerne. E niuno altresì ne nascerebbe, qualor la potenza facesse l' operazione sua imperfettamente, cioè con stento, e con fatica; onde par certo, che il piacere sia sempre congiunto con l' operazione perfetta di alcuna potenza; ma questo è spiegar più tòsto ciò, che produce, o trae seco il piacere, che il piacere stesso.

Comunque ciò sia, egli è certo, che tal dottrina apre un largo campo a molte divisioni del piacere, che saranno agli oratori, et ai filosofi molto comode. E già si vede, che, dividendosi le operazioni delle potenze in più maniere, potranno anche dividersi i piaceri all' istesso modo; e quindi è nata la division dei piaceri in quei dell' animo, e quei del corpo; dicendosi piaceri dell' animo quelli, che nascono dall' operazione della volontà o dell' intelletto, e piaceri del corpo quelli, che nascono dall' operazione di altre potenze, le quali non movendosi, se in qualche modo non le eccita il corpo, perciò si dicono sentimenti del corpo. E queste istesse

due

due ſpezie di piaceri potrebbon dividerſi in altre, dicendo, per eſempio, che i piaceri del corpo altri appartengono alla viſta, altri all' udito, et altri ad altro ſentimento, facendo così molte claſſi di piaceri. Noi però non andremo dietro a tante diviſioni, non avendone ora biſogno; e le laſcieremo agli oratori, ſe avvenga loro di dover ragionar del piacere.

Eſſendo i piaceri diviſi così in varie claſſi, non è da maravigliarſi, ſe gareggin, per così dire, e contendan tra loro di nobiltà; e par certo, che quelli, che appartengono all' intelletto, e quelli, che ſono amici della virtù, vogliano eſſere ſtimati più degli altri. Nè ſenza ragione; imperocchè ogni coſa dee ſtimarſi tanto più nobile, e più pregevole, quanto è congiunta a maggior perfezione. Però chi è, che non ſtimi più nobile lo ſpirito, che il corpo? E tra corpi ſteſſi chi è, che non ammiri più quello, in cui trova maggiore artificio della natura, che un' altro? E ſe così è, perchè non ſtimeremo noi molto più nobile, e più perfetto quel piacere, che tien dietro all' operazione dell' intelletto, di quello, che ſegue l' operazione d' alcun ſenſo del corpo; eſſendo quella ſenza alcun dubbio più nobile, e più preſtante di queſta?

E potrebbe anche più facilmente conoſcerſi la varia nobiltà dei piaceri, chi poteſſe vedere non ſol le cagioni, ond' eſſi naſcono, ma anche l' intrinſeca forma loro. Sebben ſono di quegli, i quali cre-

 dono,

dono, tutti i piaceri essere della stessa forma in quanto a loro, nè distinguersi per altro, che per le cagioni, che gli producono, le quali, benchè diverse, producono lo stesso effetto. Aristotele non pare, che sia stato molto amico di questa opinione, essendosi ingegnato di dimostrare con tante prove, che i piaceri δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν, cioè sono anche di spezie differenti; il che non si direbbe, se fossero differenti tra loro solo per l' operazione, che gli produce; nè questa estrinseca differenza avrebbe bisogno di tante prove.

Et io m' accosto volentieri all' opinion d' Aristotele; perciocchè parmi assai probabile, che essendo le operazioni, onde i piaceri provengono, di spezie tra loro tanto diverse, debbano esser diverse eziandio le spezie di quei piaceri, che ne provengono, et altro debba essere il piacere, che nasce dalla contemplazion delle cose, altro quello, che nasce dal bere, nè lo stesso piacere sentasi nell' amicizia, che nel canto.

E quindi è, che i diversi piaceri, come veggiamo, bene spesso si impediscon l' un l' altro, e si guastano; e però molte volte ne vogliamo uno, e non un' altro; così nella tragedia ci dispiaciono i motti e gli scherzi, che nella commedia ci piacerebbono: e ciò avviene, perchè nella tragedia vogliamo il piacere di piangere. Non è dunque da dire, che da tutte le operazioni nasca lo stesso piacere.

CAP.

C A P. XV.

Se il piacere sia per se stesso un bene.

ARistotele ha negato, che il piacere sia per se stesso un bene, e l' ha assomigliato al desiderio, il qual, se è di cosa buona, è buono, se di cattiva, è cattivo; così il piacere, se viene da operazion buona, è buono, se da cattiva, è cattivo, non essendo per se stesso nè buono, nè cattivo. Così Aristotele; all' opinion del quale io non potrei accostarmi, se non là dove si cercasse, se il piacere sia per se stesso onesto, o disonesto; che certo non è per se stesso nè l' un, nè l' altro; e sol dicesi onesto quando viene da operazione onesta, e disonesto, quando viene da operazion disonesta.

Ma cercandosi, se il piacere sia per se stesso un bene, non si cerca già, se egli sia per se stesso onesto; perchè molti beni sono oltre agli onesti; la sanità non ha in se, nè per se, onestà niuna; pur chi dirà che ella non sia un bene? E così pur sono la bellezza, l' agilità, la grazia, et altri doni, de' quali non avrebbe voluto Aristotele comporre la felicità, se non gli avesse stimati beni. Essendo dunque, che molti beni si trovano oltre gli onesti, potrebbe il piacere essere per se stesso un bene, quantunque per se stesso non fosse onesto; e che egli sia di questa maniera m' ingegnerò di provarlo, che che ne abbia pensato Aristotele.

Bene

Bene per se stesso si dice esser quello, che l' uom desidera senza riferirlo ad altro fine, perchè, non riferendosi ad altro fine, mostra di avere in se stesso la ragione di essere desiderato, e però di essere un bene per se stesso. Ora a qual fine si riferisce egli il piacere? E volendo uno alcun piacere, chi è, che il domandi a qual fine lo voglia? Par dunque, che il piacere sia per se stesso un bene. E certo chi levasse al diletto tutto ciò, che non è lui, e ridottolo alla semplicissima forma del piacere, lo mostrasse agli uomini, qual sarebbe tanto insensato, che nol desiderasse?

E tanto più mi meraviglio, che Aristotele non sia venuto apertamente in questa opinione, avendo egli stesso mossa una ragione, che pur dovea trarvelo; et è là, dove, argomentando dal contrario, perchè il dolore è un male, ha conchiuso, che il piacere debba essere un bene ἀνάγκη ὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τὶ ἔιναι; imperciocchè essendo il dolore senza dubbio per se stesso un male, potea similmente, argomentando dal contrario, conchiudere, che il piacere dovesse essere per se stesso un bene. Della qual forma di argomentare si rise veramente Speusippo, e rivolgendola ad altro soggetto, domandò, se l' avarizia fosse un male; et essendogli risposto, che era; domandò di nuovo, se l' avarizia fosse contraria alla prodigalità; e rispostogli parimente, che era; conchiuse, argomentando dal contrario: dunque la prodigalità sarà un bene. Argomentava molto acutamen-

mente Speusippo; ma non però diceva il vero; nè dovea così di leggeri trasferir l' argomento d' Aristotele dalla contrarietà del dolore, e del piacere alla contrarietà dell' avarizia e della prodigalità, essendo due contrarietà tanto diverse; perciocchè l' avarizia, e la prodigalità si oppongon tra loro, come due estremi d' un' istessa virtù; non così il dolore, et il piacere. Ma di ciò altri veggano.

Tornando al proposito domanderanno alcuni: se il piacere è per se stesso buono, come son dunque alcuni piaceri cattivi? Che tali pur sono i disonesti. A che rispondo, che i piaceri disonesti non son cattivi, in quanto sono piaceri; ma son cattivi, in quanto son disonesti; cioè a dire, in quanto si congiungono ad una operazione, che è difforme dalle regole dell' onestà; et è da dirsi cattiva l' operazione, non il piacer che la segue; e però chi abborrisce la colpa, non l' abborrisce, perchè piace, (che ciò sarebbe irragionevol cosa) ma l' abborrisce, perchè è colpa; siccome chi ama l' azion virtuosa, non l' ama perchè reca incomodo e fatica (che ciò sarebbe pazzia); ma l' ama, perchè è azion virtuosa; e soffre l' incomodo per amore della virtù.

E' dunque il piacere per se stesso un bene, avendo la forma, e la natura del bene in se stesso; e quindi è, che nè alcun' uomo felice immaginar sappiamo, nè alcun Dio, se nol ricolmiamo di un grandissimo, et infinito piacere. E ben potea passarsi

Ari-

Aristotele di quella sua leggiadra comparazione, quando assomigliò il piacere al desiderio; perciocche il piacere ha qualche ragione in se d' esser voluto, il desiderio non ne ha niuna; e l' abbondanza dei piaceri fa l' uom felice; l' abbondanza dei desiderj non già.

CAP. XVI.

Se il piacere sia l' ultimo fine.

ESsendo io venuto a ragionar del piacere, non crederò, che niuno sia per riprendermi, se io tornerò ad una quistione trattata già fin da principio, e cercherò se il piacere sia esso l' ultimo fine; giacchè pare, che alcuni non sappiano levarsi di mente, che in esso solo sia posta la felicità. Et anche Aristotele tornò più d' una volta alla medesima quistione, nè volle finire i suoi dieci libri della morale senza aver prima risposto agli argomenti di Eudosso; il quale avea posta tutta la felicità nel piacere, adducendone più ragioni. Noi dunque, seguendo Aristotele, ci accosteremo di nuovo all' istessa quistione, e non concederemo per niuna ragione ad Eudosso quello, che già negammo ad Epicuro.

Io dico dunque quello, che ho detto altre volte, e ciò è, che la felicità consiste non nel solo piacere, ma nel piacere insieme e nella virtù; imperocchè non può l' uomo esser felice, se egli non

ha

ha tutti quei beni, che a lui si convengono, cioè tutti i beni, a quali per certo suo invincibile istinto si sente esser tratto; or questi beni, come sopra è dimostrato, sono il piacere, e la virtù; egli non può dunque esser felice, se non ha insieme e piaceri e virtù.

Oltre a ciò il piacere senza la virtù non può mai essere tanto grande, quanto alla felicità si richiede; perciocchè mancando all' uomo la virtù, gli manca eziandio quel piacere, che da lei nasce, senza il quale è difficile, che egli sia contento. Et essendo naturalmente inchinato all' onestà, non può non sentir dispiacere, se non l' ottiene. Qual' è il traditore, il ladro, l' usurpator, l' assassino, il qual sentendo di essere disonesto, non dispiaccia a se medesimo; et avendo mille piaceri, non volesse più tosto avergli con la virtù? della quale essendo privo, sente vergogna, e dolore, e appena ardisce egli stesso di chiamarsi felice. Però è cosa vana il volere immaginarsi un piacer tanto grande, che basti all' uomo senza la virtù.

Ma argomentava Eudosso a questo modo. L' ultimo fine altro non è, se non quello, che tutte le sensitive cose, o ragionevoli, o irragionevoli, per certo loro naturale istinto appetiscono; ma questo è il piacere; dunque l' ultimo fine altro non è, che il piacere. Al che rispondendo dico, che l' ultimo fine delle cose sensitive, in quanto son sensitive, è veramente il piacere, perciocchè, in quan-

to son sensitive, per loro naturale istinto ad altro non si movono; ma se le cose sensitive sieno ancor ragionevoli, come l' uomo è, e però sieno tratte per naturale istinto non solo al piacere, ma anche alla virtù, non può l' ultimo fine loro consistere nel piacer solo; ma dee consistere nel piacere, e nella virtù; nel piacere, in quanto son sensitive, e nella virtù, in quanto son ragionevoli.

Argomentava Eudosso anche a quest' altro modo. Il dolore è il sommo dei mali, perchè veggiamo, che tutti lo fuggono; bisogna dir dunque, che il piacere sia il sommo dei beni. Et io rispondo, che il dolore è veramente un male, e questo basta, perchè tutti lo fuggano; nè è necessario perciò, che egli sia il sommo dei mali. Così potrebbe il piacere essere un bene, senza però essere il sommo dei beni. Ma domanderà alcuno: qual' è dunque il sommo dei mali? et io risponderò, il sommo dei mali essere il dolore congiunto alla colpa; che se il dolore si disgiungerà dalla colpa, potrà talor disprezzarsi, quasi non fosse male; e sarà lode in ciò; come fecero e Scevola, e Curzio, e Bruto, e Catone, e tanti altri, che dove non fosse colpa, appena credettero, che fosse male il dolore. Essendo dunque il sommo dei mali posto nel dolore e nella colpa, par conveniente, che il sommo dei beni si ponga nella virtù, e nel piacere.

Un' altro argomento di Eudosso era questo. Quello, che si appetisce, e si vuole per lui stesso,

e non

e non per altro fine, è il sommo bene; ora il piacere si appetisce e si vuole in questo modo; il piacer dunque sarà egli il sommo bene. Al quale argomento rispondo, che quello che si appetisce e si vuole per lui stesso, e non per altro fine, è veramente un bene; ma non è da dirsi per ciò, che egli sia il sommo bene. A cotesto modo poteva anche dimostrarsi, che la virtù sia il sommo bene, perciocchè essa pure si appetisce e si vuole per lei stessa, e non per altro fine; ma ciò fa, che ella sia un bene, non già che sia il sommo bene. Però non altro può quindi raccogliersi, se non che essendo la virtù un bene, et anche un bene il piacere, venga per la congiunzion d' amendue a formarsi quel sommo inestimabil bene, a cui tendono tutti i desiderj dell' uomo, e che noi chiamiamo felicità.

Pur dirà alcuno. Se un colpevole non avesse verun' incomodo, nè quello pure della sinderesi; e fosse intanto ricolmo di tutti i piaceri; chi potrebbe dire, che egli non fosse felice? Che importerebbe a lui della colpa, quando niun male gliene avvenisse? E' dunque riposta la felicità nel piacer solo.

Et io dico, che il colpevole, il quale ha perduta la sinderesi, quand' anche avesse tutti i piaceri, non dovrebbe però dirsi felice, essendo che la felicità, secondo l' opinion di tutti, è uno stato, a cui si ricercano due cose, l' una è di render l' uomo quieto e tranquillo, l' altra è di renderlo tale,

 qua-

quale esser dee. Ora il colpevole, quand' anche abbia tutti i piaceri, se però è colpevole, non è tale, quale esser dee; ma è brutto, deforme, mostruoso, orribile, detestabile alla natura; non par dunque, che possa dirsi felice. Nè vale il dire, che a lui poco importi della sua deformità; cercandosi qui, se egli sia veramente brutto, e deforme; non se gl' importi di essere. Ma di questo non più.

C A P. XVII.

Del desiderio della felicità.

E' Stato detto molte volte e da molti, che il desiderio della felicità si è lo stimolo di tutte le azioni, così che niuna se ne faccia, se non per l' incitamento di esso; e che esso è necessario, nè può estinguersi in modo alcuno; e che non ha termine, ma va e procede all' infinito. Le quali cose esporremo ora brevemente, spiegando prima, che cosa esso sia, e in che consista.

E' dunque il desiderio della felicità un' istinto, per cui l' uomo desidera la somma di tutti i beni, che a lui convengono, e il rendon compiuto, e perfetto. Il qual desiderio è certamente nell' uomo; perchè sebben pare talvolta, che egli si contenti di alcuni pochi beni, non è però, che non volesse avergli tutti, quando potesse; e quindi è, che va dietro ora ad un bene, et ora ad un' altro, non

essen-

essendo veramente contento di niuno, e vorrebbe raccoglierne quanti più può; e giacchè non può esser felice interamente, s' ingegna pure, e si sforza di esserlo in qualche parte.

Quindi si vede, quanto poca differenza sia tra il desiderio della felicità, e l' amor proprio, se pur ve n' ha alcuna, e non sono più tosto un' istinto solo con due nomi; di che ora niente leva il disputare. E' anche chiaro, che il desiderio della felicità non è virtù; perciocchè non si acquista per abito, ma è inserito dalla natura, onde istinto si chiama; e per l' istessa ragione non è vizio nè pure.

Spiegato a questa maniera il desiderio della felicità, può subito intendersi, come esso sia l' incitamento di ogni azione. Imperocchè niuna azione si fa, se non se per conseguire alcun bene, sia dilettevole, sia onesto; onde si vede, l' incitamento di ogni azione dover essere quell' istinto, che ci trae verso il bene; e questo istinto è il desiderio della felicità.

Et essendo così, è anche manifesto, che il desiderio della felicità è necessario, nè può levarsi via, nè estinguersi in nessun modo. Imperciocchè se esso è l' incitamento di ogni azione, ne segue, che qualunque azione facesse l' uomo per estinguerlo, la farebbe mosso et incitato da esso stesso, e seguirebbe il natural desiderio della felicità in quel tempo medesimo, che egli cercasse e si sforzasse di sfuggirlo.

Nè

Nè altra via potrebbe effervi di levar da se un tal defiderio, se non ridurfi del tutto all' inazione, levando da se ogni intendere, et ogni volere; il che farebbe cangiar natura.

E qui vorrà forse alcuno, che si spieghi alquanto ampiamente, come gli uomini pecchino; perchè se la volontà si porta sempre al bene, come sopra è detto; e ve la trae un' invincibile defiderio di felicità; egli par bene, che niuna azion rea, nè malvagia debba poter venirne. E come farebbe malvagia, provedendo da un defiderio, che trae al bene, et è invincibile?

Questa in vero è difficoltà importante da spiegarsi; però benchè io nè abbia ragionato alquanto in altro luogo, non lascierò di ragionarne anche qui un poco più largamente. Io dico dunque, che componendosi la felicità di due parti cioè del piacere, e dell' onesto, quella farebbe felicità somma, in cui sommo piacere e somma onestà si congiungessero. E se mostrar si potesse all' uomo e presentarglisi questa sovrana, e perfetta, e divina forma di felicità, non è alcun dubbio, che egli non se ne accendesse fuor di misura, e dimenticando ogni altro obietto, non corresse impetuosamente dietro a questo solo; nè in ciò facendo, userebbe egli libertà, nè consiglio; ma seguirebbe certo suo naturale, et invincibile istinto, nel che non farebbe nè vizio, nè malvagità niuna, nè virtù pure.

Ma questa così eccellente forma, e così esquisita

sita di felicità nel viver nostro non si ritrova; e benchè il sommo, e perfettissimo piacere non possa essere, secondo ch' io credo, senza una somma e perfettissima onestà, nè la somma e perfetissima onestà senza un sommo piacere e perfettisimo; ad ogni modo perchè i piaceri, che ci si propongono in questa vita, sono imperfetti, e le onestà altresì; avviene bene spesso, che si disgiungan tra loro, e ci si pari dinanzi ora il piacere congiunto con la disonestà, et or l' onestà congiunta col dispiacere e con l' incomodo.

E allora è, che l' uomo venendo a deliberazione et a consiglio, e usando la libertà, ch' egli ha, di scegliere tra beni imperfetti, che gli si mostrano, quello, che gli è più in grado, disponsi ad abbracciare o il piacere con la disonestà, o l' onestà col dispiacere; e se fa questo, fa azion lodevole e virtuosa; se quello, malvagia e biasimevole.

Ma che che egli si faccia, la volontà di lui sempre si porta al bene; imperocchè, facendo azion malvagia, vuole il piacere, che è un bene, e facendo azion virtuosa, vuol l' onestà, ch' è un' altro bene; nè è giammai, che voglia quello, che vuole, se non in quanto è bene. Perchè di fatti nè il malvagio vuole la malvagità, in quanto è malvagità, ma solo in quanto è gioconda, nè il virtuoso vuol la virtù, in quanto è scomoda, ma solo in quanto è virtù.

Onde si vede, che l' uomo, anche adoprando malvagiamente, pur segue alcun bene, e però vi è mosso

mosso ed incitato da desiderio di felicità; perciocchè non pecca già egli, perchè non voglia il bene, sprezzando la felicità; ma perchè non vuol quel bene, che dovrebbe, e delle due parti della felicità quella sceglie, che è la meno prestante, e la meno lodevole, cioè il piacere, lasciando l' altra, che è nobilissima, e lodevolissima, cioè la virtù.

Saran di quegli, i quali domanderanno, per qual ragione, componendosi la felicità di due parti, dell' onesto, e del piacere, debba l' uomo anzi seguir l' onesto senza il piacere, che il piacere senza l' onesto, così che seguendo quello faccia virtuosamente, e sia degno di laude, e seguendo questo, faccia malvagiamente, e degno di biasimo sia riputato.

E questi tali in vero pare, che non abbiano ancora abbastanza compreso l' eccellenza, e la dignità dell' onesto. Poichè se l' onesto, come tante volte abbiamo detto, è quello, che per se stesso, e di natura sua dee volersi, e seguirsi; il dubitare, se l' uomo seguir lo debba, o pure se gli sia lecito scostarsene alcuna volta, egli è lo stesso, che dubitare, se l' uomo seguir debba quello, che dee seguirsi. La qual dubitazione in cui potrà cadere? Non è dunque lecito all' uomo lo scostarsi dall' onestà per che che sia, e se il fa, fa malvagiamente, et è degno di biasimo, e di castigo.

Ma perchè sono alcuni, i quali avendo gran copia di piaceri, vengono in tal tracotanza, e super-

perbia, che disprezzando ogni onestà, e ridendosene, si mettono sotto i piedi la virtù; e purchè non abbiano il castigo, niente importa loro di meritarlo; fie bene aggiungere un' altra ragione, acciocchè intendano, con questa loro alterigia mal provedersi ai fatti loro. Imperocchè pensando bene e rivolgendo nell' animo, quanto disdicevol cosa sia, e mostruosa, e indegna della maestà della natura un malvagio, il qual si goda lungamente della sua malvagità; e quanto brutto, e orribil sia il vedere, che colui, che assassinò il pupillo, debba essere perpetuamente felice del suo assassinio; egli non può non credersi, e non tenersi per fermissimo, che l' insidiatore, il ladrone, lo spergiuro dovranno perdere una volta quel piacere, per cui conseguire non dubitaron di offendere così altamente l' onestà. Et al contrario essendo il virtuoso degnissimo dei sommi piaceri, e, come dice Aristotele, θεοφιλέστατος, cioè amicissimo, e carissimo a Dio, è ben da credere, che egli riceverà, quando che sia, il premio, che ha meritato. Che se la natura è così bene ordinata nel reggimento de' mondani corpi, che secondo i fisici sempre sceglie le disposizioni e le forme più perfette, e più vaghe; per qual ragione crederem noi, che nel regger gli uomini, e nel condurgli al lor fine, debba essere trascurata, e senza niun' ordine? Perlocchè fan male, e mal proveggono a lor medesimi tutti quelli, che allontanandosi dalla virtù si abbandonano al piacere; imperocchè perdendo ora la virtù,

che non curano, perderanno una volta anche il piacere, che tanto curano. Et al contrario gli onesti debbono sperar molto nella providenza della natura, e nella divina amicizia; e studiandosi di esercitar la virtù, non affrettarsi gran fatto di conseguir il piacere; perchè se la natura il concede ora ai malvagi, quanto più dovrà esserne cortese e larga ai virtuosi, quando che sia? Così quelli, che seguono la parte più nobile della felicità, che è la virtù, conseguiranno una volta anche la parte men nobile, ma però dolce e cara, che è il piacere; laddove i malvagi avran perduto ogni cosa. Ma torniamo al proposito.

Abbiamo finquì dichiarato, come il desiderio della felicità sia l' incitamento di tutte le azioni, nè possa estinguersi per niun modo. Resta che dichiariamo, come egli, secondo che insegnano i filosofi, non abbia termine alcuno, ma vada, e proceda all' infinito. La qual cosa come che possa spiegarsi in più maniere, noi ci contenteremo spiegarla in due senza più.

Ma sarà bene dir prima alquanto del desiderio, e della contentezza; perciocchè la contentezza leva l' affanno ai desiderj, i quali se abbiam detto procedere all' infinito, non perciò dee temersi, che procedano all' infinito anche gli affanni; che questa in vero sarebbe miseria troppo grande; ma la contentezza serve molto ad alleviarla. Per far dunque animo ai timidi, cominceremo a dirne in questo

sto modo. Dicesi l' uomo desiderar quelle cose, le quali se aver potesse, le piglierebbe. La qual voglia è spesse volte focosa et ardente oltre misura, et inquieta l' animo, e lo turba, come il più sono le voglie de' giovani; talora è più quieta, e non dà tanta noja, come suole accadere massimamente in quelli, che essendo prudenti, e moderati, e virtuosi assai, nè avendo cosa, che lor dia molto fastidio, si contentano di quei beni, che hanno, nè cercan più; i quali più tosto contenti chiamar si vogliono, che felici. Imperocchè consistendo la felicità nella somma di tutti i beni, e questa non avendo essi, non hanno la felicità; e benchè desiderino averla, poichè, se potessero, piglierebbono volentieri quei beni ancor, che non hanno; tuttavia il desiderio non gli turba, e però contenti si chiamano. E tali esser possono ancor molti in mezzo a dolori, massimamente quando gli vogliano eglino stessi. Chi dirà, che non fosse contento Scevola allora quando con fortezza inaudita, e veramente romana abbruciò la mano, se egli stesso volle abbruciarla? E Curzio e Catone altresì furon contenti, allorchè si ammazzarono; giacchè il vollero essi stessi, credendo di fare azione onesta ammazzandosi; e la fecero per questo, perchè credetter di farla. E di vero benchè l' uomo contento si accosti alquanto alla felicità, non è però felice; tanto più che quello stato di contentezza, a cui bastano pochi beni, suol' essere d' ordinario poco durevole,

 sal-

salvo se non sia fondato in virtù; perchè gli altri beni sono esposti alla fortuna, che prestamente gli dona, e gli toglie; e molti ancora per lo troppo durare stancano, e vengono a noja et a fastidio, onde manca la contentezza. Ma vegniamo al proposito.

Io dico, che il desiderio della felicità va e procede all' infinito primamente in questo modo. Egli è certo, che l' umana felicità, siccome quella, che è finita, nè può essere altrimenti, tale ancora esser dee, che sempre le si possa aggiugnere qualche cosa, onde vie più cresca, e si faccia maggiore, essendo questa la differenza, che passa tra le finite cose, e le infinite; che siccome alle infinite sempre si può detrarre, così alle finite sempre si può aggiungere; e per questa ragione due felici possono essere l' uno più felice deil' altro, come altrove abbiamo dichiarato. Ora se così è, qual sarà quel felice, il qual si creda d' esser felice abbastanza? E chi sarebbe, che avvisato d' una maggiore felicità non la cambiasse volentieri con quella minore, ch' egli ha? Siccome dunque non è segnato alcun termine alla felicità, oltre cui non possa ella stendersi, e farsi maggiore; così nè al desiderio pure, il qual trapassa ogni termine, qualunque segnar gli si voglia, e va, e scorre all' infinito. Il che se apparisce negli altri beni, che constituiscono, e formano la felicità, più ancora, e principalmente si manifesta nella virtù. Perciocchè qual' è l' uomo, che voglia essere

tem-

temperante, e giusto, e cortese, e valoroso misuratamente? Anzi ognuno, che sia onesto, desidera di divenire onesto sempre più; et è onesta cosa il desiderarlo. I piaceri poi, che adornano la felicità, e che sono onesti, chi è, che, potendol fare, non ne volesse conseguir sempre dei maggiori? Se già non venisse un qualche Iddio, il qual gl' imponesse di contentarsi di quei piaceri, ch' egli ha, facendo diventar virtù l' astenersi dagli altri. E questo desiderio dei piaceri dove non conduce egli l' uomo o più tosto dove nol trasporta, e nol rapisce? Alessandro, che fu grandissimo nelle imprese, e nei desiderj, oltre la Macedonia bramò anche l' Asia; e dopo l' Asia un' altro mondo; e se desiderò le virtù, come gl' imperj, ben mostrò, quanto sia grande nel cuor dell' uomo, e vasto, e interminabile, e immenso il desiderio della felicità.

Va poi e procede all' infinito il desiderio della felicità anche per un' altra ragione. Chi è colui, che voglia esser felice per un certo spazio di tempo, e non più? E potendo aggiungere un giorno solo, anzi una sola ora alla sua felicità, non gliele aggiungesse? Non è dunque nella lunghezza del tempo alcun termine, in cui si fermi, o più tosto cui non trapassi, trascorrendo sempre più oltre, il desiderio della felicità. E di vero se gl' infelici, purchè non sieno infelici del tutto, e resti pur loro alcun bene, desiderano, e cercano, e procurano con ogni sforzo, e si studiano di vivere quanto più pos-

possono; molto più pare, che ciò si convenga di fare ai felici; i quali essendo in così grande abbondanza di tutti i beni, niuna ragione hanno, perchè debba esser loro odiosa la vita, anzi n' hanno una grandissima per desiderare di vivere, e durar lungamente. E questo desiderio di vita, che non ha termine alcuno, ove si fermi, e riposi, che altro è se non desiderio di eternità? E di qui nasce quell' abborrimento naturale, e quasi necessario, che ognuno ha, di morire. Per la qual cosa egli si par bene, che strano sarebbe e disordinato provedimento della natura, se avesse prescritto alcun termine alla vita dell' uomo, non essendone prescritto niuno al desiderio; il perchè molti filosofanti si hanno fermamente persuaso, che la morte sia non già il fine del vivere, ma più tosto un passaggio da questa vita temporale e breve, ad una più lunga, e sempiterna. E questo dovremmo credere per più alto decoro della natura, quand' anche le ragioni dei fisici nol consentissero; le quali però non solo il ci consentono, ma ci dimostrano chiaramente, dover tenersi l' anima per eterna et immortale, nè morire essa morendo l' uomo, ma sorgere a vita migliore, e più perfetta. Et essendosi creduto da molti, che la gloria delle preterite azioni dovesse piacere e recar contento e diletto alle anime dei trapassati, si studiarono di lasciar di se stessi dopo la morte un gran nome, credendo così di provedersi di alcun comodo per la vita avvenire. Nè parve, che la natura

disap-

disapprovasse del tutto la loro opinione, essendosi ella stessa servita di un tale stimolo per eccitar la virtù. Il che se è vero, e se un' altra vita tanto migliore ci attende, la qual dobbiam vivere eternamente, a che dunque ci affrettiamo di esser felici in questa manchevole, e breve; e non più tosto la felicità nostra aspettiamo nel corso lunghissimo, e sempiterno dell' altra? Come se uno dovendo vivere cento mila anni, ponesse ogni opera, e si studiasse con ogni argomento d' esser felice per un minuto di tempo, nulla curando del restante. Ed è pure la presente vita assai men che un minuto a rispetto della vastissima eternità. E certo, questa ragion seguendo, difficil cosa è contenersi, di non trascorrere in quelle altissime speranze Platoniche, che mi fanno spesso venir voglia di abbandonar del tutto la breve felicità di questa vita, e lasciarla ai Peripatetici.

CAP. XVIII.

Della felicità.

NOn sarà fuor di proposito, che su 'l finire di questo compendio, ritorniamo là, donde partimmo, ritoccando e compiendo quella immagine, ovvero forma di felicità, che già adombrammo in su 'l principio. E così pur fece Aristotele ne' suoi dieci libri. Sia dunque la perfetta felicità il cumulo di

lo di tutti i beni, così che non le manchi nè scienza, nè sanità, nè robustezza, nè bellezza, nè grazia, nè potenza, nè ricchezza, nè nobiltà, nè onori; e fra tutti questi beni si segga, e tutti gli reggi e governi, quasi signora, e imperatrice la virtù. Ma questa felicità più tosto può fingersi, e desiderarsi, che ottenersi; imperocchè nè tutte le virtù possono sempre esercitarsi in sommo grado; et alcuna ven' ha, che non s' adopra senza i beni della fortuna, come la liberalità; et altre hanno bisogno de' mali per essere adoperate, come la tolleranza, e la fortezza, tanto che pare sieno proprie solamente degl' infelici. Gli altri beni poi sì d' animo sì di corpo, come la memoria, e lo ingegno, e la sanità, e la bellezza, e la grazia, vengono quasi in tutto dalla natura, che rade volte gli unisce, e gli raccoglie in un solo; e chi da essa non egli ebbe, non può sperare gran fatto di procacciarsegli. Che diremo de' beni esterni, della potenza, della ricchezza, degli onori, della nobiltà, delle amicizie, ne' quali, se in altra cosa mai, regna e domina la fortuna così incerta et incostante, che non è chi debba fidarsene, ò possa. E se vogliam riguardare non solo alle comuni vicende dei fatti presenti, e che abbiam sotto gli occhi, ma riandando su per le antiche memorie cercar con diligenza le preterite avventure degli uomini, troveremo onde lagnarci molto della fortuna, e sperarne assai poco. Per la qual cosa chiunque si mettesse in pensiero di voler

con-

conseguire in questa vita la perfetta felicità, mal spenderebbe le sue diligenze, e avrebbe sempre bisogno di essere grandemente raccomandato, et oltre modo caro alla fortuna.

Però bene e saviamente hanno fatto i Peripatetici, che avendo locato la perfetta felicità in un così alto luogo, ove niuno aspirar può; hanno posto sotto di essa alcuni altri gradi di felicità imperfetta, a quali aspirar si possa con maggiore speranza. Ma perchè questa istessa imperfetta felicità potrebbe essere intesa in più maniere, e molti potrebbono ingannarvisi prendendo per felicità imperfetta, ciò, che pur non merita il nome della felicità, però fie bene descriverne brevemente la forma, acciocchè in essa riguardando possiamo più facilmente distinguere, quali sieno i felici, e quali nò. Io dico dunque, che a questa imperfetta felicità, di qualunque forma ella sia, tre cose si richieggono, e non più; prima, che l' uomo sia virtuoso; appresso, che sia contento; e in terzo luogo, che niuna grave sciagura gli soprastia. Nè io voglio qui, che troppo sottilmente si esamini una tal partizione; perchè se ad alcuno parrà, che le sopraddette tre cose possano ridursi a due, parendogli peravventura, che la contentezza rinchiudasi nella virtù, o la virtù nella contentezza, io non gli contrastarò punto; ma intanto le considererò, come tre.

Ricercasi dunque alla felicità, qual che ella siasi, in primo luogo la virtù; e ciò per più ragioni.

Primamente non è alcuno, che per nome di ſelicità non intenda uno ſtatò nobile, eccelſo, e preclaro, e degno di laude, e meritevole d' eſſere deſiderato, e voluto; e tale non può eſſer lo ſtato d' un malvagio; perchè chi ſarebbe quello, che ſtimaſſe degno di laude, e meritevole d' eſſer voluto, lo ſtato d' un' aſſaſſino, foſs' egli anche ſignore di tutta l' Aſia? E noi veggiamo, che i menzogneri, e gli ſpergiuri, e i ladroni, e gli uſurpatori ſi ingegnano, quanto poſſono, di non parer tali, conoſcendo eſſer degno di grandiſſimo vituperio lo ſtato loro. Che ſtato felice è dunque queſto, il quale ſi vuol naſcondere con tanta cura per la vergogna?

Non diremo dunque felice, nè ſtimeremo degno di ſi bel nome in niun modo colui, che non ſia virtuoſo. E molto meno il diremo, ſe conſidereremo, che a quella felicità, che ora deſcriviamo, qual che ella ſiaſi, dopo la virtù maſſimamente ſi richiede la contentezza, la quale appena che poſſa ſtare ſenza virtù; laonde anche perciò richiedeſi alla felicità la virtù. Ma queſta parte della contentezza ſi vuol ſpiegare alquanto diligentemente; perciocchè di eſſa ſi vantano talora anche i malvagi.

Contento dunque ſi dirà eſſer quello, che poſſedendo alquanti beni, vuole che queſti gli baſtino, nè ſi affligge del deſiderio degli altri beni, che non poſſiede; i quali intanto ſolo deſidera, inquanto volentieri li piglierebbe, ſe alcuno gliele recaſſe; nè però ſi turba del non averli. Io voglio dunque, che

egli

egli possegga alquanti beni, e certamente quelli, la cui mancanza non potrebbe egli, se non difficilmente, e con fatica, sostenere, perciocchè ben suppongo, che a questo felice imperfetto, che noi ora immaginiamo, non voglia concedersi una virtù perfettissima. Ora se l' uomo contento dee possedere alquanti beni, nè desiderarne altri gran fatto, qual diremo noi esser quel bene, che più gli convenga di possedere, e per cui debba maggiormente contentarsi, se non se quello, che essendo lodevolissimo, e gloriosissimo, è anche soavissimo, e pieno di giocondità; ed è tutto nelle mani di colui, che l' ha, non potendogli esser tolto nè dalle insidie degli uomini, nè dalla temerità della fortuna? Certo che se fra tutti i beni dovesse alcuno sceglierne un solo, e di esso esser pago e contento, dovrebbe sceglierne uno tale. Or chi non vede, che tale si è la virtù? La qual non solo è per se stessa nobile, e magnifica, ma riempie l' animo d' un piacer puro, e durevole, e che non induce sazietà; come il più degli altri beni far suole, che o non si sentono, poichè si sono per qualche spazio goduti, o vengono a noja, et a fastidio; il che veggiamo per isperienza nei giuochi, nei balli, nelle feste, nei conviti, e negli altri passatempi. E la sanità stessa non può sentirsi, quanto piaccia, e sia dolce, se non si perde. Quanto poi vaglia la virtù a raffrenare la cupidigia dei piaceri, il che sommamente alla contentezza richiedesi, non è bisogno di dimostrare;

sapendo ognuno, che la virtù è di sua natura moderatrice delle passioni, e, per così dir, briglia del desiderio. Ma l' intemperante, l' avaro, il superbo, l' invidioso, il violento difficilmente posson tenersi, che non trascorrano sempre con le ingorde lor voglie a nuovi piaceri, essendo il vizio per suo natural costume insaziabile. Tanto più, che i piaceri di costoro son così vili et imperfetti, che prestamente si guastano, e divengon noja et incomodo. Il perchè poca contentezza può sperarsi dal vizio; ma moltissima dalla virtù; e certo spesse volte è più contento il virtuoso del poco, che non il vizioso del molto. Oltre a ciò se l' uomo dee esser contento di certi beni, senza desiderar più innanzi, bisogna, che egli stimi e creda, che questi gli bastino, e gli paja di stare assai bene con essi soli. La qual cosa difficilmente può parere al vizioso; perciocchè essendo i piaceri di lui caduchi e manchevoli, e potendogli d' ora in ora esser tolti dalla fortuna, non può così di leggeri persuadersi di star' assai bene, e di essere abbastanza felice con quelli soli; e non avendo altri beni, che quelli, che sono in mano della fortuna, bisogna, che desideri, che la fortuna gli serbi sempre al piacer di lui, il che è desiderar l' impossibile. Al contrario il virtuoso, avendo posto principalmente la sua felicità nella virtù, e nel piacere, che da essa deriva; tiene in minor conto gli altri beni, e non ha tanto bisogno della fortuna, la qual se gli toglie la sanità, le ricchezze, gli onori,

ri, non può però togliergli la virtù, con cui egli possa soffrire pazientemente tante e così gravi percosse.

Et anche questo grandemente si ricerca a essere in qualche modo felice, che niuna grave sciagura ne sovrastia; perchè quand' anche fosse uno ornato di molte virtù, e fosse giusto, e temperante, e magnanimo, e valoroso, et oltre a ciò avesse tanti piaceri, che gli bastassero, così che nulla più desiderasse; se però noi sapessimo, dover lui tra poco perdere tutti i piaceri, che ha, e dover cadere in povertà, in prigionia, in obbrobrj, e in dolori lunghissimi ed atrocissimi, chi sarebbe colui, che ardisse di annoverarlo tra i felici? Anzi chi sarebbe, che nol chiamasse infelicissimo? Essendo una certa maniera di infelicità il dover' essere infelice una volta. Ben' è vero, che se la stessa sciagura sovrasta al virtuoso et al vizioso, non è così gran male verso di quello, come verso di questo. Perciocchè il virtuoso ha due grandissimi et eccellentissimi beni, che sono la virtù, e il piacer virtuoso, che niuna sciagura gli può togliere; e confortandosi con questi beni sostiene con minor turbamento la perdita degli altri. Ma il vizioso è privo di un tal conforto, e perdendo i piaceri, di cui gli fu cortese a qualche tempo la fortuna, perde ogni cosa; sicchè minor male sovrasta al virtuoso, che al vizioso, quand' anche all' uno et all' altro sovrastia la stessa sciagura; e se veggiamo talora il virtuoso dolersi della malatia, o d' altra

tale

tale sventura, e turbarsene più che il vizioso; ciò avviene perchè nè quegli è virtuoso, nè questi vizioso abbastanza. E come al virtuoso, di cui parliamo (che non parliamo noi qui ora di un virtuoso perfetto, il qual di nulla si dolerebbe; ma d' un virtuoso imperfetto et ordinario) come, dico, al virtuoso rimangono ancora alcuni impeti della passione, così al vizioso rimangono ancora alcune scintille della virtù; delle quali egli fa uso talvolta, e allora maggiormente, quando è percosso dalle gravissime avversità; sforzandosi all' uopo di fare azion virtuosa e da forte, benchè non la faccia virtuosamente; con che mostra quanto la virtù gli sia necessaria. E in simil modo il virtuoso, che si turba soverchiamente dell' avversità, mostra, che gli sarebbe necessaria maggior virtù.

E se così è, che a questa imperfetta felicità, alla quale aspirar possiamo con qualche maggiore speranza, le tre sopraddette cose si ricerchino, cioè la virtù in primo luogo, poi la contentezza, che appena può essere senza virtù; e finalmente che niuna grave sciagura ne soprastia; egli è ben chiaro non potersi niun' uomo chiamarsi pienamente felice nè pure di questa così corta, e così ristretta felicità. Perchè posto ancora, che uno abbia molta virtù, e sia contento di ciò, che ha, nè più desideri; chi può sapere, se niuna grave sciagura gli soprastia? Quanti si credetter felici la mattina, che furono infelici la sera; e dovendo essere infelici la

sera,

sera, lo erano ancor la mattina, ma non se ne accorgevano? Quanti vinser la causa, e ottennero la maestratura e l' imperio con grande allegrezza, che poi se ne pentirono. E quante feste, e quante congratulazioni si perdono nei maritaggi, che in poco d' ora divengon nojosi, talvolta ancora luttuosi e funesti? Perchè la fortuna si prende gioco degli uomini, e ride della loro felicità. Chi non avrebbe detto felicissimo Giulio Cesare quella mattina, che fu poi per lui l' ultima, quando giovane, e sano, e glorioso, e signore del Mondo entrò in senato, ove fu indi a poco da suoi più cari trucidato?

E questa così trista, e così malinconiosa considerazione, da cui non posson del tutto distoglier l' animo, se non gl' insensati, guastar dovrebbe e corrompere la felicità ancor dei più saggi; perciocchè chi è, che possa esser contento di vivere in tanto pericolo? Il perchè molti si hanno formata nell' animo un' altra immagine di felicità, imperfetta essa pure, ma però molto più allegra, e più animosa, e più ardita, come quella, che è molto meno soggetta all' imperio della fortuna. La quale descriveremo ora brevemente per non tralasciar nulla di ciò, che può consolar gli uomini, et animargli alla virtù.

Pensando questi adunque all' infinita sapienza della natura, la quale in ogni, quantunque minima, parte dell' universo risplende e traluce, si hanno posto ed altamente piantato nell' animo, che debba

ba essere a qualche tempo punito il vizio, e la virtù degnamente ricompensata; attribuendo così alla natura, insieme col sapere, e con la potenza, una rettissima, infallibil giustizia; senza cui sarebbe odiosa la potenza, e vano, e spregevole il sapere. Imperocchè che gran sapienza sarebbe mai quella, che sapesse apprestare il cibo agli uccelli, e formar la tana alle fiere, e non sapesse poi, come regger gli uomini, e governargli giustamente? E se questo fa la natura, come veggiamo, che fa tante altre cose, et oltre a ciò può farlo, come crederemo noi, che nol faccia? Che se rade volte veggiamo in questo mondo punito il vizio, e ricompensata la virtù (che in vero lo veggiam di rado) non è per questo da conchiudersi, che sia stolida, o impotente, o ingiusta la natura; ma più tosto è da dire, che un' altro mondo ci aspetti più comodo, e migliore, in cui abiti la giustizia, e la verità, et ove debba il vizioso esser punito, e il virtuoso ricompensato. Ed è tanto grande l' opinione, che si ha in questa filosofia, della sapienza, e della bontà della natura, che non si crede, possa farsi azione alcuna dagli uomini, quantunque piccola, che non debba a qualche tempo esser punita dalla natura, se è malvagia, o ricompensata, se virtuosa. E perciò credesi, che i malvagi in questo mondo sieno assai volte fortunati, et al contrario oppressi i virtuosi, potendo gli uni con qualche onesta e virtuosa azione aver meritato qualche breve felicità; e gli altri con qualche

leg-

legger difetto aver meritato una breve miſeria, e paſſeggiera.

E certo ſeguendo una tale opinione, che tanto confida nella bontà della natura, non è da aſpettarſi nella preſente vita alcuna vera, e compiuta felicità; ma è più toſto da ſperarſi in un' altra, dove il piacere ſarà più puro, e perfetto, e dove all' eſercizio faticoſo delle virtù ſuccederà la quiete d' una tranquilliſſima contemplazione; o ſia, che l' anima del virtuoſo in quella nuova vita paſſi d' uno in altro vero; o ſia che tutti i veri diſcopra in uno ſolo, il qual comprenda in ſe ſteſſo ogni forma di bene, e di beltà: illuſtre e nobile ricompenſa dei virtuoſi, e degna della magnificenza della natura.

Poſte le quali coſe non può negarſi, che il virtuoſo non ſia tanto felice in queſta vita, quanto eſſer ſi può. Così che quando ancora tutti gli altri beni di queſto mondo, e ricchezze, et onori, et imperj, e bellezza, e ſanità, e ſcienza a lui mancaſſero, pur feliciſſimo tra gli uomini chiamar ſi dovrebbe, ſolo che riteneſſe la virtù. Imperocchè ſiccome infelice è colui, anzi infeliciſſimo, a cui ſovraſta una ſomma miſeria, così felice chiamar ſi può, anzi pur feliciſſimo quello, cui ſovraſta una grandiſſima, e ſomma beatitudine. E queſto baſtar potrebbe in verità, perchè lo ſtato del virtuoſo foſſe da deſiderarſi, e da volerſi ſopra ogni altra coſa. Ma non conſiſte però tutta la preſente felicità di lui nel-

nella sopraſtante beatitudine; eſſendo egli felice per più altre ragioni ancora; prima perchè ſperando una tal beatitudine, comincia già da ora in certo modo a goderne; poi perchè è virtuoſo; e finalmente perchè ſente il piacere della virtù. Ed ecco un'altra forma di felicità molto nobile, e molto magnifica, che eſſendo poſta nella virtù, e in quel piacere, e in quella ſperanza, che non mai l' abbandonano, ſottrae l' uomo all' imperio della fortuna, e all' inſolenza del caſo. Imperocchè chi ſarà colui, che ſentendo in ſe ſteſſo il piacere della virtù, et aſpirando al ripoſo d'un' eterna et immutabile tranquillità, non tenga per nulla tutti i beni di queſta terra, e non ſi rida della fortuna, che gli diſpenſa? E qual ſarà la ſciagura, che a lui paja grave, ſolo che in eſſa eſercitar poſſa la virtù? E qual male crederà egli che ſia male, ſe non la colpa? Anzi le avverſità, per cui ſi adopra la pazienza, e i pericoli, che aprono largo campo alla fortezza, e l' eſiglio, e il diſonore, e la malattia, e la mendicità, in cui riſplendono l' intrepidezza, e il valore, dovranno parergli più toſto doni, che ingiurie della fortuna, la qual diſponendogli queſti accidenti, che gli uomini chiaman ſventure, gli appreſta i mezzi di uſar virtù, e conſeguire una eccellentiſſima, et eſquiſitiſſima felicità. E con queſto animo ſarà il virtuoſo prontiſſimo e ſpeditiſſimo a tutti gli ufficj della temperanza, e della giuſtizia, nulla potendo in lui tutti gli altri beni a petto della vir-

virtù; i quali nè pure giudicherà beni, nè gli stimerà pur degni di desiderio. Così ristretto e raccolto tutto nella virtù, sprezzerà i colpi della fortuna, e sarà d' animo eccelso e imperturbabile, e non avrà che invidiare al fasto et al orgoglio delli Stoici. Il perchè molto mi maraviglio, che alcuno dubiti di abbracciare questa filosofia così animosa.

Ma molti sono, i quali temono di accostarsi a Platone, parendo loro, che quella contemplativa felicità possa e debba render felice l' animo dell' uomo, ma non il corpo; et essi vorrebbon pure, che fosse felice anche il corpo; perchè avendosi posto in mente, che l' uomo sia composto d' anima e di corpo, sembra loro, che se il corpo non è felice esso pure, non sia l' uomo, nè debba dirsi felice, che per metà. E' anche un' altro timore, che ritrae gli uomini, e gli allontana da Platone; perchè invitandogli questo filosofo a sprezzar tutti i beni di questa vita, fuori che la virtù; e ciò in grazia d' un piacere eterno et immutabile, ch' ei ne promette in un' altra; quantunque egli tutto questo assai bene, e con belle ragioni dimostri, ad ogni modo non se ne fidano; e parendo loro, che i beni di questa vita sieno troppo più stimabili, che non sono, temono di avventurar troppo, se gli abbandonino seguendo la speranza, che lor vien data dall' opinion d' un filosofo. E che sarebbe, se Platone, come tant' altri, fosse ingannato? Se questa astrusa

felicità, che abita e sta tra le idee, non fosse altro, che un vago e dolce sogno? E noi intanto per amor d' essa perduto avessimo quanto di bene è quaggiù? Così dicono i pusillanimi, e non fidandosi di Platone si fidano della fortuna; e corron dietro agli onori, álle ricchezze, alle dignità, e a tutti i beni di questa vita, che lor si mostrano in minor lontananza, e che essi, non so perchè, si persuadono di dover conseguire una volta; quasi fossero più sicuri di dover vivere fra dieci anni in questo mondo, che fra due mila in un' altro. Così commettono la loro felicità alla temerità della fortuna, non volendo commetterla alla ragion d' un filosofo.

E questi tali, che non si fidano di Platone, nè abbastanza si assicurano d' un' altra vita, nè di quella sovrana incomparabil felicità, vorrebbon forse, a quel ch' io mi credo, che lor venisse dal Cielo un qualche Iddio, e gli assicurasse. E certo se egli venisse a loro questo cortese Iddio, e gl' instruisse; farebbon gran senno a volger le spalle ai filosofi, e lui solo ascoltare, e non altri. Chi sa, che egli non mostrasse loro un' altra nuova, e maravigliosa, et inaudita forma di felicità, non ancora caduta in mente a verun' uomo, la qual però, qualunque fossesi, par certo, che non dovesse poter conseguirsi, se non per virtù, e dovesse essere ad altra vita riserbata. E quel medesimo Iddio, che avesse preso tanta cura di noi, e fosse venuto
di

di cielo in terra per dar lezione agli uomini, e farsi maestro di felicità, ci direbbe forse, se l' anima sia tutto l' uomo, così che il corpo a lui nulla appartenga; il che se fosse, essendo felice l' anima, sarebbe felice altresì tutto l' uomo: o più tosto chi sa, che questo divin maestro, svelandoci un nuovo, e non più udito ordin di cose, non ci mostrasse un qualche risorgimento, per cui dovessero l' anime separate riunirsi una volta ai corpi loro per così fatta maniera, che essendo esse felici lo fossero anche i corpi, e venisse l' uomo in tal modo ad esser tutto felice; et ogni parte di lui, e quanto è in lui, e anima, e corpo, e sentimenti, e potenze, tutto fosse pieno e ricolmo d' una purissima, et altissima felicità? Io potrei dire senza timor d' ingannarmi, che questo cortese Iddio è già venuto, et ha mostrata agli uomini la loro vera felicità; nè potrei contenermi di non sdegnarmi con tutti coloro, che non l' ascoltano. Ma egli mi converrebbe di entrare in quella divina filosofia, che io non son degno di esporre; però restringendomi dentro all' umana, e standomi tra gli angusti confini della natural ragione, io dico, che egli mi par chiaro, che debba l' uomo o contentarsi di quella misera felicità, che Aristotele ci propose in questa vita, o aspettar quella più lieta, che in altra vita ci hanno promessa con tanto fasto i Plato-

toni-

tonici; o dir bisogna, che tutta questa filosofica beatitudine altro non sia, che un nome vano.

Il fine della Quinta Parte.

RAGIONAMENTO

AL SIGNOR CONTE

GREGORIO CASALI

Sopra un libro franzese

DEL SIGNORE DI MAUPERTUIS

Intitolato : Essai de philosophie morale.

INTRODUZIONE.

AVendomi voi più d' una volta significato, Signor Conte Gregorio carissimo, di volere, che io vi scriva brevemente il parer mio sopra un libro franzese, uscito, ha già tre anni, in Londra col titolo: Saggio di filosofia morale attribuito al Signore di Maupertuis: io ho indugiato tanto ad obbedirvi, che, come uomo verecondo, più non mi arrischiava di farlo; temendo, se fatto lo avessi, che l' obbedienza presente non risvegliasse in voi la memoria della disubbidienza passata. Ma avendomene voi fatto instanza di nuovo, e niente valendomi il mio timore, benchè io non vegga, qual ragion sia, o a me di scrivere il mio parere sopra un tal libro, o

a voi

a voi di chiederlo, mi son pur disposto a servirvi; e quantunque, facendo il piacer vostro, assai temo, e con ragione, che non farò quello degli altri; potrete voi però da questo istesso comprendere, che più, che a tutti gli altri, io sono contento di piacere a voi solo. E certo chi è oggimai, che più desideri di sentire il parer di veruno sopra un libro; che essendo stato generalmente attribuito a così eccellente filosofo, come è il Signor di Maupertuis, bisogna bene, che sia stato generalmente stimato bellissimo, et ornatissimo, e degno di quel gran nome; e quando anche se ne aspettasse il giudicio di alcuno, chi è, che non dovesse aspettarlo più tosto da altri, che da me? Et io certamente l' avrei desiderato da voi. Imperocchè sebben pare, che la Fisica, e la Matematica, che voi professate et abbellite con tanto loro vantaggio, rivolgendo voi il pensiero ad altra scienza, dovessero averne gelosia, e sdegnarsene, voi però siete di tanta prontezza d' animo, e di così maraviglioso ingegno fornito, che ben potete servire a molte senza offenderne niuna. Et io so, quanto tempo avete dato meco alla Metafisica, e alla Morale, e quanto in esse siete innanzi proceduto, senza che la vostra Geometria se ne accorgesse. Oltre che essendo voi d' eloquenza, e di poesia, tra quanti oggidì ne fioriscono, ornatissimo e chiarissimo, pare, che niuno potesse nè giudicar del libro, di cui volete, ch' io giudichi, meglio di voi, nè scriverne più leggiadramente. E se la dignità della persona aggiun-

aggiunge peso al giudicio, a cui si apparteneva di giudicar di un tal libro più che a voi? Che lasciando stare la gentilissima e nobilissima stirpe vostra, che sola bastar potrebbe a rendervi in ogni cosa autorevole, se già per la virtù vostra non foste; voi siete ancora Presidente in una delle più fiorite Accademie d' Italia, quale è quella dell' Instituto di Bologna, siccome è il Signore di Maupertuis in una delle più fiorite d' oltramonti, quale è quella di Berlino, onde pareva, che a voi più, che a me, si convenisse giudicar di un libro di quel grand' uomo, e meglio poteste voi, o accrescerne la fama approvandolo, o disapprovandolo sminuirne l' autorità. Ed anche per questo ho io indugiato a servirvi così lungamente, e fin che ho potuto resistere al desiderio vostro. Perciocchè mettendomi a scrivere di un tale argomento, pareami di entrare in una provincia, che io dovessi lasciare del tutto a voi; massimamente essendo io da altri studj, come voi ben sapete, e da altre cure, non so, se occupato, o distratto. Ora però che tutte queste ragioni ha vinte, siccome dovea, il voler vostro, verrò stendendovi un ragionamento semplice, e breve quanto potrò; il quale verrà a voi timido, e pauroso, e simile all' autor suo; non però tanto modesto, che non vi dica liberamente il suo parere, e in quella maniera, che voi avete desiderato; nel che se egli per qualsisia modo errasse, io gli ho già detto, che si lasci correggere da voi. Nè però mi curo, che ad altri piaccia, che a

voi; scrivendolo io a voi solo, come se a voi parlassi senza essere udito da altri, quasi in una dolce e cara solitudine, in cui niuno si ritrovasse, se non noi due soli. E primamente quanto alla forma et allo stile del libro del Signore di Maupertuis, dico, che egli mi par scritto, se posso giudicar nulla di una lingua a me straniera, molto politamente; et oltre a ciò con somma distinzione, e chiarezza, come il più soglion' essere le scritture dei Franzesi: nè altre qualità vogliono gran fatto esigersi negli scritti di un filosofo. Se io però potessi desiderarne alcuna senza esigerla, desidererei maggiore gravità e magnificenza di dire, ricordandomi di Cicerone, che trattò pure ne' suoi dialoghi lo stesso argomento. Ma forse le opinioni, che spiega l' Autor Franzese nell' ultimo capo del libro suo, non avean bisogno della magnificenza del dire; quelle che spiega negli altri, non ne eran capaci. Ora però lasciando questo da parte; che non credo già voler voi da me intendere ciò, che mi paja dello stile, onde il libro è scritto; vengo subito alla dottrina, che esso contiene. Il che facendo non altro ordine darò al mio ragionare, se non quello del libro stesso; e seguirò di mano in mano tutti i capi, che lo compongono, fuori l' ultimo, il qual parmi aggiunto più tosto ad accrescere dignità alla dottrina, che a confermarla.

CAP.

CAP. I.

Che coſa ſia felicità.

A Spiegare in che ſia poſta la felicità procede l' Autor Franzeſe a queſto modo. Il piacere altro non è, che una certa commozione o ſentimento dell' animo, che l' uomo ama meglio avere, che non avere; nè vorrebbe cangiarlo in che che ſia; nè da eſſo paſſar' ad altro, nè a dormir pure. All' incontrario è il diſpiacere. Io non voglio mutare ora queſta deffinizione; che in vero difficil ſarebbe farla migliore, e non è però neceſſario.

Potendo poi ciaſcun piacere eſſere più o meno intenſo, può anche eſſere lungo più o meno, continuandoſi per maggiore o minor ſpazio di tempo. Però l' Autore diſtingue il tempo del piacere in più momenti, che egli chiama momenti felici; i quali vuole, che tanto più ſi eſtimino, quanto ſono più lunghi, e quanto il piacere in eſſi è più vivo; et eſprime ciò per una proporzione compoſta, che noi, non avendone biſogno, laſceremo ai geometri. All' iſteſſo modo ſtabiliſce i momenti infelici.

Le quali coſe così ſtabilite paſſa toſto a ſpiegar la natura dei beni, e dei mali; volendo, che il bene ſia una ſomma di momenti felici, il male una ſomma di momenti infelici. Il che fatto giunge finalmente alla felicità, e la ſtabiliſce in queſto mo-

do. Avendo ogni uomo una certa somma di beni, che gode, e una certa somma di mali, che soffre, sottraggasi l' una somma all' altra. Se fatta la sottrazione avanza alcun poco di bene, l' uomo dee dirsi felice, e la sua felicità consiste in quell' avanzo. Se avanza alcun male, l' uomo dee dirsi infelice; et è quell' avanzo di male la sua infelicità. E già si vede, che se la somma dei beni e la somma dei mali saranno del tutto eguali tra loro, onde fatta la sottrazione niente avanzi, l' uomo allora non sarà nè felice, nè infelice; e niente accadea, che egli nascesse; potea comodamente rimanersene. Così l' Autor Franzese.

Il quale, se ho da dirvi il vero, mi meraviglio, che senza necessità niuna abbia voluto dire con tante parole quello, che gli Epicurei aveano insegnato così brevemente, e forse più chiaramente; e ciò è, che l' uomo tanto è più felice, quanto più hà di piaceri, e meno di dispiaceri; sapendosi poi da ognuno, che i piaceri e i dispiaceri più o meno si estimano secondo l' intensità e durazion loro. Il che tutto mi sembra dirsi assai chiaro. Ma il dover prima assumere i piaceri, e di questi poi far dei momenti, e poi di questi comporre il bene, e quindi passare alla felicità, mi è stato di qualche pena. Nè dico già, che la sentenza di Epicuro, condotta per così lungo cammino, divenga falsa; dico, che sarebbe stata maggior cortesia farle fare viaggio più breve.

Ma

Ma venendo a ciò, che più rileva, io dico, che se la felicità si compone di beni, e i beni si compongono di momenti felici, e i momenti felici di piaceri, nè segue finalmente, che la felicità si componga del piacere; et essendo il piacere non altro, che un sentimento dolce e caro, che l' uomo prova in se stesso, bisognerà dire, che la felicità sia posta in un tal sentimento. Ora essendo la felicità, secondo che affermano i filosofi (nè l' Autor Franzese è loro in ciò contrario) quell' ultimo fine, a cui necessariamente tendono tutti i voleri dell' uomo; sarà mestieri il dire, che l' ultimo fine di ciascun' uomo sia posto in lui medesimo, e consista in un sentimento dolce, e caro, che egli procurar debba a se stesso, nè possa voler altro.

Il che se è vero, non dovrà l' uomo, nè potrà diriger veruna azion sua se non al suo solo piacere; nè gl' importerà della moglie, nè dei figliuoli, nè dei parenti, nè degli amici, se non quanto ne verrà a lui alcun senso di giocondità; levato il quale non dovrà egli voler più tosto la salute, che la morte loro, nè più tosto la conservazion della patria, che l' esterminio. Sentenza dura oltremodo, e da non essere ricevuta in gentile animo. E certo che gli Epicurei stessi cercano dissimularla, quanto possono, e per parer buoni cittadini, van pur gridando, e protestando di amar la patria loro, e volerne la conservazione; ma interrogati poi, per qual fine la vogliano, tratti dai lor principj, bisogna, che

che rispondano di volerla per quel piacere, che speran di trarne. La qual risposta niente ha di gentile; perchè se io domanderò di nuovo l' Epicureo, che dunque sarebbe egli per volere, se niun piacer ne sperasse; bisognerà pur, che risponda: che monta a me della patria, se niun piacere ne debbo trarre io? Risposta vile, rozza, e discortese. E non par' egli, che la conservazion della patria sia cosa assai nobile, e prestante, e magnifica, e degna per se stessa d' esser voluta? E se tale è, e per tale si conosce, perchè non potrà l' uomo volerla per questo solo, messo anche da parte il piacere? Come mi si dimostrerà egli, che il merito della cosa, che ci si propone, bastar non possa da se per indur l' uomo a volerla? Che assurdo ha in ciò?

Io dico dunque, che altre cose vogliamo per quel piacere, che se ne trae, ed altre per l' eccellenza, e dignità loro; e in quelle vogliamo, non veramente le cose, ma il piacere; in queste vogliam le cose; e il voler quelle non è biasimo; il voler queste è virtù. Ma perchè molti si hanno pur fitto nell' animo, che niuna cosa possa volersi, nè la virtù pure, se non affine di ottener quel piacere, che quindi ne nasce; a manifestar l' error loro giova scoprirne la cagione. Egli è certo, che volendo l' uomo la virtù, sente alcun piacere in volerla; nè di ciò è quistione, ch' io sappia. Son dunque alcuni meno accorti, ai quali, perciocchè senton piacere in voler la virtù, par di volere, non la virtù,

ma

ma il piacere, o più tosto di voler la virtù per quel piacer solo; nè si accorgono, che quand' anche volessero la virtù per quel piacere, la vogliono però ancor per se stessa. Il che se non fosse, come potrebbe l' uomo seguir così spesso, com' egli fa, più tosto la virtù, che gli propone un piccol piacere, che la colpa, che gliene promette un maggiore? Non così forse fanno i giusti, i forti, i temperanti, i liberali, i cortesi, i magnanimi? I quali quante volte seguono la virtù, niun piacere o pochissimo sperandone? E allora credono d' essere più virtuosi. Qual piacere potevasi aspettar Regolo, andando incontro ad una certissima, e crudelissima morte? Qual Curzio, allorchè gittossi nella voragine? Qual Scevola, quando stese la mano ad abbruciarla? E so bene, che molti s' ingegnano, e si sforzano di provare, maggior diletto aver sentito Scevola in quell' atto orribile, e spaventoso, che altri non sentirebbe in una soavissima musica, o in un convito. Ma chi è, che non senta, quanto sien dure e difficili quelle lor ragioni, e quanto sforzo costino ai loro ritrovatori? le quali però pajono confutate abbastanza dal comun senso. Più dunque valse appresso Scevola, se rettamente giudicar vogliamo, con un piccolissimo piacere la virtù, che senza virtù un piacere grandissimo. E di ciò abbiamo infiniti esempi in tutte le istorie, a cui molti ne hanno aggiunto i poeti nelle lor favole; finti in verità; ma non gli avrebbono finti, se non ne avessero prima trovato dei veri.

Io mi sono fermato su questo argomento alquanto più, ch' io non volea; nè però voglio pentirmene; parendomi il luogo importantissimo, e da non dover trapassarsi da chiunque voglia trattar materie di morale. E desidererei grandemente, che il Signore di Maupertuis l' avesse trattato egli, che l' avrebbe saputo fare molto meglio di me. Ma egli, non so perchè, ha voluto anzi presupporre ciò, di che gli altri fanno quistione, e senza recarne ragion niuna darci ad intendere, che la felicità sia posta nel solo piacere, nè possa l' uomo voler' altro.

Nè io però contrastarei molto a chi volesse nominar felicità il piacer solo, e non altro; valendosi in ciò di quel diritto, che con l' esempio dei matematici si hanno da lungo tempo usurpato i filosofi, di imporre i nomi a posta loro. Ma chi ciò facesse, e nominar volesse felicità solamente il piacere, dovrebbe poi bene, e diligentemente avvertire, che seguendo tal sua denominazione affermar non potrebbe, che la felicità fosse quel fine ultimo, in cui necessariamente vanno a terminarsi tutti i voleri dell' uomo; se prima non dimostrasse, tutti i voleri dell' uomo dover terminarsi nel piacere. Ciò che è difficile a dimostrarsi; e non avendolo dimostrato il Signor di Maupertuis, mi ha tolto la speranza, che possa essere dimostrato da altri. Ma di questo finquì.

Prima di passare avanti, piacemi esporvi un dubbio, che io non ardisco di sciogliere; lascierò, che lo sciolgano quelli, che più sanno di me. Esso

mi

mi è nato là, dove l' Autor Franzese a misurare la felicità vuole, che s' abbia riguardo alla lunghezza del tempo, che ella dura; volendo, che in que' suoi momenti felici, di cui compone i beni, de' quali poi è composta la felicità, si consideri non solamente l' intension del piacere, ma la diuturnità altresì. Alla qual sentenza io mi accorderei volentieri, se egli l' avesse dimostrata; ma avendola sol tanto affermata senza dimostrarla, non so indurmivi. E certo parmi, che non sia da disprezzarsi l' autorità delli Stoici, i quali insegnavano il contrario, cioè che la lunghezza del tempo niente appartenesse alla grandezza della felicità. Perchè siccome un corpo non si dice esser più bianco, perchè segua ad esser bianco per più lungo tempo, nè un' uomo si dice esser più ricco, nè più nobile, nè più eloquente, nè più virtuoso, perchè, vivendo più lungo tempo, segua anche più lungo tempo ad essere eloquente, o ricco, o nobile, o virtuoso; così argomentavan li Stoici dover dirsi dell' uom felice; la cui felicità se più dura, dee chiamarsi felicità più lunga, ma non maggiore; come la bellezza di un volto, la qual conservandosi per lungo spazio di tempo, non per questo divien maggiore, ma solo chiamasi più durevole.

E certo egli pare, che la felicità di natura sua aborrisca la successione, nè voglia comporsi di parti, che passino e fuggan col tempo. Imperocchè chi è colui, che metta a conto di felicità quello, che

 già

già passò, e non è più? Chi è, che si creda d'esser felice, perchè fu una volta? Ovvero creda, che qualche cosa gli manchi ora alla felicità, perchè non fù felice gli anni addietro? Cosi argomentavan li Stoici, la cui ragione io non dico, che sia vera; dico, che è da pensarvi sopra, e da averne considerazione. Senza che se l' uomo dee misurare la felicità sua, mettendo a conto non solamente le presenti sue avventure, ma le preterite ancora, e quelle, che appresso verranno, chi potrà fare tutti quei calcoli della felicità, che il Signore di Maupertuis vuole? Perciocchè chi sa le vicende del tempo avvenire? Ma di questo si è detto abbastanza.

C A P. II.

Se nella vita dell' uomo più sieno i beni, che i mali.

E' Stato sempre quasi natural costume degli uomini il dolersi, e rammaricarsi della vita presente, come di quella, che tutta sia piena di tribulazioni, e travagli. Di che una ragione forse è, che avendo molti udito dire, che i buoni il più delle volte sono infelici, per parer buoni essi, voglion parere infelici; e perchè veggono la miseria movere compassione, la felicità invidia; più volentieri raccontano il lor travagli, che le loro prosperità. I Filosofi hanno dato autorità alla querimonia; e descri-

scrivendo agli uomini una somma e perfettissima felicità, a cui niuno in questa vita può giungere, han fatto lor credere di essere più infelici ancor, che non sono. Hanno anche creduto, confermando la malinconia, di stimolar maggiormente gli animi alla virtù. Agli Oratori non pareva di essere abbastanza eloquenti, se non mostravano di seguire i pensamenti dei filosofi. E i poeti ancora hanno accresciuta non poco l' opinione della comune miseria con le lor favole, avendole quasi tutte tessute di tristi e dolorosi avvenimenti. Così che pare, che gli uomini abbiano posto non so quale studio a rattristarsi.

Io credeva però, che il Signore di Maupertuis dovesse attristarsi meno degli altri; perciocchè volendo egli, che debba l' uomo esser felice, e chiamarsi contento della vita, sol che la somma dei beni superi alcun poco quella dei mali; quanti felici dovrebbon' essere al mondo secondo lui? Perchè son pur pochi quelli, i quali dopo aver fatto diligentemente il calcolo dei beni e dei mali, non sieno tuttavia contenti di vivere. E quanti ne sono degli allegri, e sollazzevoli, che non hanno bisogno di lungo calcolo? Parea dunque, che potesse il Signor di Maupertuis rallegrarsi alquanto più, e scrivere il secondo capo del suo libro con meno malinconia. Al qual capo se noi attendessimo, bisognerebbe dire, che nella vita ordinaria dell' uomo fosse la somma dei mali sempre maggiore della somma dei beni,

ni, e che però niuno dovesse esser contento di viverci. Ma veggiamo brevemente le ragioni che egli ne adduce.

Primamente argomenta a questo modo. Il viver dell' uomo altro non è, che un continuo desiderare di passar d' una ad altra cosa, e così cangiar continuamente quella commozione, o sentimento dell' animo, che i presenti oggetti in lui risvegliano. Il che se è vero, mostra bene, che l' uomo non è giammai contento di quel sentimento, che egli prova al presente, e più tosto amerebbe non averlo; e ciò posto, quel sentimento è un male; dunque tutta la vita non è altro, che una continuazione di mali. Così l' Autor Franzese. Leviamo via noi, se possiamo, questa disperazione. Io estimo dunque, che non ogni sentimento dell' animo, il qual voglia cangiarsi, debba dirsi male, potendo voler cangiarsi un bene in un' altro maggior bene; il che facendosi non lascia quello, che si cangia, di essere un bene, ma è un bene minore. Come se uno cangiar volesse il piacere, che a lui viene dalla ricchezza, in quello, che a lui venir potrebbe dalla scienza; che non per ciò si direbbe, che la ricchezza non fosse un bene, ma direbbesi, che è un bene minore della scienza.

Nè mi si dica, che secondo la difinizion del Franzese il male non è altro, che un sentimento dell' animo, che l' uomo vorrebbe non avere, anteponendo la privazione di esso a lui stesso. Perchè

co-

colui, che vuol cangiare un bene in un' altro, non antepone al bene, che vuol cangiare, la privazione di esso, ma gli antepone un' altro bene. Altrimenti se fosse male tutto quello, che vuol cangiarsi, qual cosa sarebbe non male? Qual bene è, che l' uomo possedendolo, non lo cangiasse di buona voglia in un maggiore? Senza che quante volte interviene, che l' uomo voglia cangiar quel bene, che ha, in un' altro; e non voglia però cangiarlo di presente? Imperocchè conoscendo, che quel bene, che egli ha, gli conviene ora, e tra poco gliene converrà un' altro, è contento di godersi ora quello, che ora gli conviene, desiderando poscia di cangiarlo in altro, che ad altro tempo gli converrà; nè dirà per questo, che non sia un bene quello, che egli ora si gode. Perchè se male dee dirsi tutto ciò, che noi desideriamo, che cessi una volta, e si cangi, male sarà la commedia, male la caccia, male il convito; perciocchè chi è, che volesse, che la commedia, o la caccia, o il convito durasse sempre.

Ma poichè siamo entrati a dire del desiderio, è da rimovere l' opinione di alcuni, i quali ogni desiderio indifferentemente mettono a luogo di infelicità, e miseria, nè vogliono, che possa esser felice un desideroso. Il che quantunque possa concedersi a quei filosofi, i quali non vogliono chiamar felice se non colui, che abbia tutti i beni, et a cui nulla manchi; non dovrebbe però nè potrebbe concedersi al Signore di Maupertuis; secondo l' opinion del

qua-

quale può l' uomo felice avere quanti mali si vogliano, purchè i beni, che egli ha, alcun poco gli superino; onde segue, che potrebbe l' uomo esser felice, e tuttavia sentir l' affanno del desiderio; solo che avesse tanti beni, che superassero quell' affanno alcun poco.

Ma sono a mio giudicio da distinguersi i desiderj, essendone altri inquieti et affannosi, ed altri più quieti, e tranquilli. Della prima maniera sono quei desiderj, ne' quali l' uomo tanto s' affligge, e si crucia di quel bene, che vorrebbe, e non ha, che quasi più non sente quelli, che ha; come colui, che tanto desidera la dignità, che finchè quella non ottiene, più non sente il piacere nè dei balli, nè dei conviti. E questi desiderj sono veramente perniciosissimi, e veleno, e quasi peste della felicità; nè sono però così frequenti, che l' uomo, massime se egli sia prudente e moderato, non passi la maggior parte del viver suo senza tali angustie. Della seconda maniera poi sono quei desiderj, per cui l' uomo piglierebbe volentieri alcun bene, che non ha; ma ma non se ne crucia soverchiamente, e gode intanto di quelli, che ha. E di tali desiderj noi troveremo piena la vita dell' uomo; i quali però non turbano la felicità, nè so ancora, se mali debbono dirsi; poichè se non danno agitazione all' animo, e gli lasciano goder di quei beni, ch' egli possiede, perchè debbono dirsi mali? Anzi quei desiderj medesimi, che più sollecitano il cuore, e l' accendono,

ove

ove sieno accompagnati dalla speranza, recan sovente all' uomo un tal diletto, che egli non vorrebbe cosi subito cangiarlo in quello stesso bene, che desidera; così che differisce egli stesso talvolta il conseguimento del suo desiderio, parendogli, che tanto più gli dovrà essere dolce, e caro, quanto più lungamente l' avrà aspettato: come vedesi nel giocatore, il qual desidera ardentemente il punto; e potrebbe uscir tosto di quell' affanno, aprendo subito e ad un tempo tutte le carte; e pure ama scoprirle ad una ad una, e a poco a poco; e gli piace aspettar lungamente ciò, che desidera.

Per la qual cosa io non credo, che sia generalmente vero quello, che alcuni dicono, cioè che ogni desiderio sia infelicità e miseria, veggendosi, che tanto piace all' uomo non solamente il conseguire il bene, ma ancor l' aspettarlo. Laonde meno mi persuade il secondo argomento del nostro Autore, il quale è questo. Come l' uomo comincia a desiderar qualche cosa, così tosto vorrebbe averla conseguita, nè può soffrire verun' indugio; anzi vorrebbe (vedete l' impazienza dell' uom Franzese) che tutto quel tempo, il qual va innanzi al conseguimento di ciò, che desidera, fosse annientato. Onde ne segue, che essendo l' uomo in continui desiderj, dee volere annientata tutta la vita sua.

Al che io rispondo, che pochi sono i desiderj tanto ardenti, e così impetuosi, che soffrir non possano qualche dimora. Anzi chi è mai, che tanto desi-

desideri alcuna cosa, che non sia però contento di vivere anche prima di conseguirla, bastandogli per qualche tempo la speranza? E quando bene questa gli mancasse, non perciò bramerebbe egli di non essere, potendo avere altri beni, onde confortarsi. Nè credo io già, che colui, che va a Roma desiderando vedere quelle belle statue, e que' bei palagi, e quelle colonne, e quegli archi, nè potendo arrivarvi, che in termine d' alquanti giorni, volesse, che quei giorni fossero annientati; e non più tosto lasciarli correre, e trovar' intanto per via buon' albergo. Quel giovane desidera la scienza, che non può conseguire se non dopo il corso di più anni. Diremo per questo, che egli sia infelice per tutti quegli anni, e debba perciò volere, che quegli anni non corrano? Ne' quali anni se egli è privo di quella scienza, che desidera, non è privo però della bellezza, non delle ricchezze, non dei comodi, non degli onori, dei conviti, dei giochi, delle feste; a quali beni può anche aggiungere la speranza, ch' egli ha, di dover' essere a qualche tempo chiaro per molta scienza e famoso. Io non finirei mai, se volessi andar dietro a tutti gli esempj di questi desiderj quieti e tranquilli, che non levano all' uomo il piacere del vivere.

Nè anche mi move la terza ragione, che l' Autor Franzese adduce, dicendo, che l' uomo cerca tutto 'l dì ricrear l' animo, e sollazzarsi non per altro, che per fuggir noja; segno che le noje gli

son

son pure intorno tutto 'l dì. Et io dico, che se egli trova quel sollazzo, che cerca, verrà per questo stesso a fuggir le noje, e non le sentirà; et avrà doppio piacere, avendo quello di sollazzarsi, e quello di fuggir noja. Perchè io non credo già, che volendo l' uom sollazzarsi, voglia solamente non sentir molestia, ma credo, che voglia anche gustar la dolcezza del piacere; nè si contenterebbe di essere come un sasso, che essendo privo dell' una, è privo ancor dell' altro. Non dicasi dunque l' uomo infelice, perciocchè studia del continuo alleviare la sua miseria coi piaceri; che anzi è da dirsi felice, perchè può in tal modo alleviarla. Ma già, quanto al secondo capitolo, parmi, carissimo Signor Conte, di avervi detto abbastanza.

CAP. III.

Della natura dei piaceri e dei dispiaceri.

VEnendo al capo terzo, in cui l' Autor Franzese passa a disputar sottilmente della natura dei piaceri, e dei dispiaceri, cominceremo a questo modo. Vuole egli, che i piaceri (e similmente dicasi dei dispiaceri) si generino bensì alcuni mediante i sensi del corpo, et alcuni altri per qualche operazione dell' anima; ma tutti però sieno sentimenti dell' anima stessa. Donde argomenta, non solamente che possano paragonarsi gli uni agli altri, ma ezian-

dio, che tutti esser debbano egualmente nobili e prestanti; quasi non potesse essere tra i sentimenti dell' animo differenza niuna, nè potesse l' uno esser partecipe di maggior perfezione, che l' altro. L' intendere appartiene all' anima, et anche appartiene all' anima il gustare una vivanda. Pure chi dirà, che l' intendere non sia di maggior perfezione, e non senta più del divino?

Ma lasciando questo, e tenendo dietro all' Autore, quantunque egli voglia, che i piaceri, e similmente i dispiaceri tutti, sieno certi sentimenti dell' animo, non però opponsi a coloro, che gli hanno divisi in piaceri o dispiaceri del corpo, e in piaceri o dispiaceri dell' animo; intendendo per piaceri, o dispiaceri del corpo quelli, che in noi sorgono mediante i sensi del corpo; e per piaceri o dispiaceri dell' animo quelli, che in noi sorgono per alcuna operazione dell' animo stesso. La qual divisione, comechè proposta già, e spiegata assai bene da molti antichi, molto sempre mi piacesse, più ora mi piace essendo approvata dal Signore di Maupertuis. Tanto più che egli prende a dichiarare forse più accuratamente degli altri, quali sieno i piaceri del corpo, e quali quelli dell' animo.

E già secondo lui riduconsi ai piaceri del corpo non solamente quelle cose, che toccano immediatamente i sensi, come il mangiare, il bere, il sonare, ma eziandio quelle, che quantunque immediatamente non tocchino verun senso, però condu-

cono

cono alle delizie dei sensi medesimi, come le ricchezze; le quali benchè per se stesse non movano nè l' udito, nè il gusto, nè il tatto, nè altro senso del corpo, pure servono a procurar quelle cose, che gli movono. E similmente il piacere, che uno prende delle amicizie, delle dignità, degli onori, della gloria, è da dirsi piacere del corpo, se colui, che vuole tali cose, le vuole per quel diletto, che può ai sensi provenirne. I piaceri poi dell' animo son quelli, che nascono o dall' esercizio della virtù, o dalla conoscenza del vero.

Questa esplicazione così diligente dei piaceri del corpo, e dei piaceri dell' animo, sarebbe ancora più diligente, se abbracciasse in verità tutti i piaceri dell' uomo, e tutti gli riducesse a quelle due sole spezie, senza lasciarne sfuggir niuno. Di che dubito assai. Perchè il piacere, che uno ha della gloria, pensando, che lascierà di se stesso un gran nome morendo, non pare, che possa dirsi piacere del corpo, perciocchè qual lusinga o diletto possono i sensi sperarne? Nè anche pare, che possa dirsi piacere dell' animo, non essendo in esso esercizio alcuno di virtù, nè provenendo da semplice conoscenza di alcun vero; poichè se provenisse da conoscenza del vero, sarebbe l' uomo egualmente contento, o conoscesse dover se esser famoso appresso la morte, o dover' esser famoso un' altro; potendo essere l' uno, e l' altro egualmente vero. Vegga dunque l' Autor Franzese, che il piacer della

gloria non rifiuti di sottoporsi a quelle due spezie, che egli ha proposte, e le sfugga. E lo stesso far potrebbe il piacere dell' amicizia, e quello delle dignità, e quello degli onori.

Spiegata così la divisione dei piaceri, e dei dispiaceri, passa l' Autore ad alcune osservazioni, nelle quali desidererei più animo, e più allegria. Paragona egli prima i piaceri del corpo coi dispiaceri, e par, che si dolga di nuovo, rammaricandosi, che i piaceri non compensino i dispiaceri, e però molto più possano questi a rattristar l' uomo, che non quelli a confortarlo. Imperocchè i dispiaceri, dice egli, quanto più dura e persiste la cagione, che gli produsse, tanto più si accrescono, e divengono tormentosi; et al contrarió i piaceri tanto più si sminuiscono, et in processo di tempo divengon molesti. Di fatti non è alcun piacere, che per lunghezza non stanchi; et al contrario non è alcun dispiacere, che per lunghezza non divenga intollerabile. Vedete poi, soggiugne egli, che delle parti, onde il nostro corpo è composto, pochissime n' ha, che sieno valevoli di recarne un gran diletto; e all' incontrario moltissimé son quelle, che posson recarne un' estremo dolore. E questo è vero. Ma non perciò pentirommi io d' esser nato. Perchè sebbene i dolori acutissimi possono assalir l' uomo da ogni parte, non mai però avviene, che lo assaliscan da tutte; et è anche di rado, che lo assaliscano da una sola. Quanti n' ha, che passano gli anni interi, e quasi tutta

la

la vita loro ſenza quegli eſtremi dolori? Il che ſi vede per iſperienza; la quale ci fa ancora conoſcere, che gli uomini comunemente non gli apprendono, nè ſe ne turbano, e ſtanno così tranquilli, come ſe ne foſſer ſicuri; di che appariſce, che gli uomini comunemente, nè dai dolori atrociſſimi ſono infeſtati, nè dal timor pure. Chi è che tema, e ſi turbi di dover ſentire una volta i dolori della pietra, non ſentendone ora verun' indizio?

E quanto al dire, che i diſpiaceri per la continuazione ſi accreſcono, come pretende l' Autor Franzeſe; vorrebbe certamente ciò dimoſtrarſi per una lunga induzione, facendo vedere, che in ogni diſpiacere ſingolarmente così avvenga. La qual' induzione, non avendola egli fatta, pare, che abbia voluto, che ſia fatta da altri. Nè io mi ritrarrei dal farla, ſe aveſſi ozio. Ora però ſcorrendo così leggermente quei mali, che mi vanno per la memoria, trovo tutto il contrario. Perciocchè qual' è l' uomo, che avendo perduti gli occhi, non ſe ne rattriſti da principio oltre modo? Della qual triſtezza confortandoſi poi a poco a poco, e aſſuefacendoſi alla ſua miſeria, giungea tale, che quaſi più non la ſente. E lo ſteſſo avviene ai muti, ai ſordi, agli ſtorpj, i quali caduti in quelle loro infermità, come vi ſi ſono aſſuefatti, non più ſe ne dolgono, che ſe tali nati foſſero; e par loro così naturale l' aver quei difetti, come agli altri il non avergli. Che diremo della perdita degli amici, e dei figliuoli?

Che

Che dell' esilio? Che della povertà stessa? I quali mali sarebbono intollerabili, se così sempre fossero duri da soffrirsi, come son da principio. Le malattie lunghe, come si sono sostenute per qualche tempo, pajon men gravi. Ma io non voglio raccoglier qui ora tutte le miserie. Basta bene, che sono alcuni dispiaceri, i quali per niun modo si accrescono, quantunque duri e persista la cagion loro. E questo sia detto dei dispiaceri del corpo.

Perchè quanto ai dispiaceri et ai piaceri dell' animo, par che l' Autore si volga ad una opinione più animosa, sostenendo, che i piaceri prevaler possono ai dispiaceri; il che fa, assegnando singolarmente ai piaceri queste tre proprietà. La prima si è, che essi per la continuazione vie più vanno crescendo; l' altra, che l' anima gli sente in tutta l' estension sua; e la terza, che confortan l' animo, e in vece di indebolirlo lo fortificano. Delle quali proprietà due ne sono, che io concederei volentieri, se le intendessi; l' altra, che pur parmi di intendere, non posso concedere. Imperocchè, a dir vero, io non intendo, che cosa sia il dire, che l' anima sente i piaceri in tutta la sua estensione; nè quell' altro, che i piaceri fortifican l' anima. Che poi i piaceri dell' animo per la continuazione vie più vadan crescendo, non mi pare così generalmente vero. Perchè se il matematico, pigliando diletto di alcuna dimostrazione, vorrà tornarvi sopra più e più volte, e leggerla, e rileggerla, senza mai par-

tir-

tirne, arriverà finalmente a nojarsene. Laonde veggiamo, che gli elementi delle scienze, e delle arti, come quelli, che già sono notissimi, poco si pregiano eziandio dagl' intendenti, i quali cercano bene spesso con moltissimo studio quelle verità, che poi trovate disprezzano, et amano passar ad altre.

Quanto poi ai dispiaceri dell' animo, par che l' Autore voglia metterli nelle mani degli uomini, e consegnargli all' arbitrio. Imperocchè provenendo essi o dalla colpa, siccome egli vuole, o dal non poter discoprire alcuna verità, che si cerchi; quanto alla colpa può l' uomo astenersene sempre che voglia; quanto poi alle verità, che non può discoprire, a lui sta di non curarle, contentandosi di sapere sol tanto quelle, che a lui giovano; le quali son poche, et egli volendo, le può scoprire facilissimamente. Così i dispiaceri dell' animo non sono se non di chi gli vuole. Tal pare, che sia il sentimento del Franzese. A cui conviemmi di contraddire anche in questo luogo, s' io voglio esporvi liberamente, secondo che voi mi avete imposto, il parer mio. Et io il farò pure, estimando men male il contraddire a quel grandissimo uomo, che il disubbidire a voi.

Io dico dunque, che il dispiacere, il qual viene da colpa, non vien già da colpa, che l' uomo sia per commettere, ma da colpa, che abbia già commessa; e quantunque fosse in sua mano il non commetterla, non so, se avendola commessa, sia

in

in ſua mano il non ſentirne diſpiacere. Nè anche ſo, ſe la filoſofia abbia alcun mezzo, onde afficurar l' aſſaſſino, l' uſurpatore, il parricida, così che non ſentano qualche triſtezza delle loro paſſate malvagità.

Nè veggo pure, come ſi convenga all' uomo ſavio traſcurare le verità inutili, cercando ſoltanto quelle, che a lui giovano; nè come queſte ſieno così poche, e tanto facili a diſcoprirſi. Perchè ſe il conoſcere qualſiſia verità naturalmente piace; e la felicità è poſta nel piacere; ne' ſegue, che qualſiſia verità conduca in qualche modo alla felicità. Qual verità dunque può dirſi inutile, eſſendo utile e giovevole tutto ciò, che alla felicità ne conduce? Certo l' utilità non è poſta in altro. E ſe pur vorremo accomodarci al ſenſo del volgo, e di molti filoſofi, che ſono un' altro volgo, chiamando utili ſolamente quelle coſe, che traggono ai comodi, et ai piaceri del corpo; chi dirà, che ſieno così poche, e tanto facili a diſcoprirſi le verità, che ſervono ad un tal fine? Interroghiamone tutte le arti, che prendon cura di tali utilità; e veggiamo ſe ſi contentino di poche verità, e come facilmente le ſcoprano. Quante verità utiliſſime ha la medicina, alla qual però pare di non averne ancora abbaſtanza? E non può dirſi lo ſteſſo della fiſica, della meccanica, dell' aſtronomia, della navigazione, dell' agricoltura, e di tant' altre? Nelle quali ſi vanno pur tuttavia cercando con ſommo ſtudio infinite verità, che forſe

mai

mai non si troveranno; nè però si biasima lo studio di chi le cerca. E le già ritrovate quanta applicazione, quante vigilie costarono ai loro ritrovatori, quante osservazioni, quante esperienze? E se il Signore di Maupertuis non fosse cosi modesto, com'è ingegnoso, potrebbe ben dirci, a quai pericoli si espose egli, e quanti travagli sostenne fra gli orrori del rimotissimo settentrione, solo per accertar la forma della terra, et accrescere i comodi della navigazione. Ma se egli più non si ricorda delle sue gloriose fatiche, e va pur dicendo, le verità utili essere facilissime a discoprirsi, se ne ricorderanno però gli uomini, e tutte le età, che verranno. Par dunque chiaro, che impresa nè tanto breve, nè tanto facile piglino i savj a voler scoprire tutte le verità, che sono utili o a loro stessi, o alla repubblica; sebbene essendo utili alla repubblica, sono anche a loro, se già non vogliamo dalla repubblica escludere i savj.

C A P. I V.

Dei mezzi di accrescere la felicità.

NEl quarto capitolo sarò breve, essendo breve l' Autor Franzese altresì; il qual però poteva essere a mio giudicio anche più. Propone egli quivi due mezzi di render l' uomo più felice. L' uno si è di accrescere la somma dei beni; l' altro di smi-

ſminuir la ſomma dei mali. Non credo che perſona del mondo ſia per volerglisi opporre. Vegga egli però, ſe della diſtribuzione che fa di queſti due mezzi, ſieno per contentarſi gli Epicurei, e li Stoici, avendo egli aſſegnato l' uno agli Epicurei, i quali dice aver ſtudiato ſolamente di accreſcere la ſomma dei beni; l' altro alli Stoici, i quali dice non in altro adoprarſi, che in ſminuir la ſomma dei mali; e volendo, che in ciò ſia poſta la principal differenza, che paſſa tra quelle due ſette tanto famoſe, prende argomento di ſeguir più toſto quella delli Stoici.

Quantunque io ami così poco gli Epicurei, che alcuni credono ch' io ſia ſdegnato con loro; di che pare che anche voi, Sig. Conte, vi ſiate alcuna volta doluto; non ſoffrirei però, che alcuno contra ragione gli diſprezzaſſe, come parmi, che faccia qui ora l' Autor Franzeſe. Perchè quella diſtribuzione, che egli fa dei due ſopraddetti mezzi, volendo, che gli Epicurei ſolo penſino ad accreſcere i beni, li Stoici a ſminuir ſolo i mali; onde piglia argomento di abbandonar quelli, e ſeguir queſti; parmi eſſere del tutto ingiuſta. Qual fu mai l' Epicureo, il quale inſegnando, che ſi doveſſero accreſcere i piaceri, non inſegnaſſe ad un tempo, che doveſſero ſminuirſi i dolori? Sappiamo, che Epicuro ſtudiavaſi, quanto potea, di alleviare i tormenti crudeliſſimi dell' ultima ſua malatia con la rimembranza de' ſuoi glorioſi ritrovamenti. E quanti altri

argo-

argomenti tenevano in pronto gli Epicurei per consolarsi nelle disgrazie? Intesero dunque non solo ad accrescere la somma dei beni, ma eziandio a sminuire quella dei mali. E lo stesso pure fecer li Stoici, i quali stimolando gli uomini al conseguimento delle virtù gli distoglievano dalle colpe, e così insegnavan loro non meno di procacciarsi il bene, che di fuggire il male; perciocchè che altro era appresso essi il bene, se non la virtù, il male, se non la colpa? E se non vollero chiamar beni la sanità, le ricchezze, gli onori, i comodi, voller però, che l' uomo potesse e dovesse cercarli sott' altro nome. Di che si vede, che non pensarono solo a sminuire i mali.

Ma posto pure, che a ciò solo pensasser li Stoici, e che al contrario gli Epicurei niente altro studiassero, che di accrescere i beni; io non so già, se per questo dovessero gli Epicurei esser posposti alli Stoici, e dovesse credersi, che meglio questi, che quelli, avessero proveduto ai bisogni degli uomini; che anzi a me pare, che vi abbiano proveduto e gli uni, e gli altri egualmente. Perciocchè s' egli è vero quello, che l' Autor dice, cioè che la felicità sia posta in quell' avanzo, che resta, sottraendo la somma dei mali alla somma dei beni; chi non vede restar sempre lo stesso avanzo, o prima di fare la sottrazione si sminuiscano i mali, o i beni si accrescano? E se in cosa chiara io volessi, per parer matematico, essere oscuro, potrei chia-

mare (come veggio, che gli algebristi usano) la somma dei beni *b*, la somma dei mali *m*, e *c* quella misura, di cui volessero o sminuirsi i mali, o accrescersi i beni; poichè sottraendo *m* *c* a *b*, lo stesso avanzo ne resterebbe, che sottraendo *m* a $b+c$. Ma io credo, che se l' Algebra istessa parlar potesse, ricuserebbe di entrare in quistion così facile.

Non so poi, se l' Autor Franzese abbia voluto nel fine del suo capitolo guadagnarsi l' animo degli Epicurei, e rimettersi in grazia loro, col dire, che i piaceri del corpo non son men nobili di quei dell' animo, e che anzi son tutti della stessa forma e natura; nè altro diletto recare al matematico la contemplazione del vero, da quello, che reca il vino al bevitore. Certo gli Epicurei, quantunque insegnassero, che il fine dell' uomo si è il piacere, non però mai disser, ch' io sappia, tutti i piaceri esser d' un modo, nè mai ebber bisogno di una tale proposizione. La qual però, se volea l' Autor Franzese offerirla loro, e fargliene quasi un dono, perchè affermarla solo, e non anche adornarla, e fornirla di qualche bella dimostrazione?

CAP.

C A P. V.

Della Filosofia delli Stoici.

AVendo proposto l' Autor Franzese, come sopra è detto, di seguire gli ammaestramenti delli Stoici, prende nel quinto capitolo a descriverci la forma della loro filosofia, la qual trae dagli scritti di Seneca, e di Epiteto, e dell' Imperador M. Aurelio, che fu stimato a suoi tempi stoico grandissimo. Però comincia dal commendare questi tre valenti filosofi; il che fa con molto ingegno, e, come Franzese, con molta grazia.

Poi venendo alla forma istessa della loro filosofia, dice in primo luogo, aver li Stoici avuto per fine, non gia la virtù, ma la felicità della vita presente. La qual cosa non so, come potesse essere ricevuta nè da Seneca, nè da Epiteto, nè da M. Aurelio; i quali, siccome Stoici, insegnavano appunto la felicità non in altro esser posta, che nella sola virtù: e per ciò dicevano, la sola virtù esser l' ultimo fine dell' uomo; e in questo principalmente si allontanavano dagli altri filosofi.

Dopo ciò pare, che l' Autor Franzese riduca tutta la filosofia delli Stoici a tre precetti, che sono i seguenti. Prima, che dee l' uomo farsi padrone dei giudicj, che egli forma intorno alle cose, poi, che dee impedire, che le cose estrinseche niente

te possano sopra di lui; finalmente, che s' egli è stanco di vivere, dee dar morte a se stesso, et andarsene. Io veramente a quello, che mi ricorda aver letto in Cicerone, il quale più che ogni altro ha diligentemente spiegata la filosofia delli Stoici, non la riconosco abbastanza nei tre precetti sopraddetti; comechè il primo io non intenda assai chiaramente. Imperocchè non so quello, che voglia dirsi l' Autore, dicendo, che l' uomo dee farsi padrone de' suoi giudicj; poichè se questo significa (nè so, che altro significar possa) dover l' uomo nei giudicj, che forma, ingegnarsi, quanto può, che le passioni non vi abbiano parte niuna, e vi regni la ragion sola; io dico, che questo precetto, il qual si presuppone a formare e instituir bene non che la morale, ma tutte quante le discipline, è così comune a tutte le altre sette, come alli Stoici. Qual filosofo fu mai, che prima d' ogni altra cosa non insegnasse, dovesi giudicar sempre secondo ragione, e non lasciarsi portare dall' impeto delle passioni? Il secondo precetto poi, cioè che debba l' uomo far sì, che le cose estrinseche niente operino sopra di lui, non so, quanto convenir possa alli Stoici: i quali non rifiutavano nè le ricchezze, nè i piaceri, nè gli altri comodi; solo non gli chiamavano beni. E sappiamo, che Seneca non ebbe a sdegno le masse dell' oro; nè M. Aurelio ricusò l' imperio del Mondo; il che pure avrebbon fatto, se avesser voluto, che niuna cosa estrinseca potesse operar nulla so-

pra

pra di loro. Et io son persuaso, che infermando uno Stoico, senza allontanarsi puntò dai suoi principj, così ben piglierebbe la medicina, come gli altri, sperando che operasse in lui la sanità, come negli altri. Il terzo precetto, cioè che l' uomo come è nojato del vivere, dia morte a se stesso, e se ne vada, non è più proprio delli Stoici che dell'altre sette, e di tutti i disperati.

Et io per me credo, che a descrivere la vera forma della Stoica Filosofia sarebbe stato mestieri notar diligentemente ciò, in che essa si distingue dall' altre; cominciando dall' aver' posta la felicità nella sola virtù, donde poi tutti gli altri precetti derivano; e quindi passare a ciò, che per essa singolarmente insegnavasi della pazienza, della giustizia, dell' amicizia, dell' amor della patria, del disprezzo della morte. E sopra tutto assai gioverebbe ad intendere quella ammirabil dottrina, chi ne mostrasse, come essa levando via dal numero dei beni la sanità, le ricchezze, e gli altri comodi del corpo, pure lasciasse loro tanta dignità, che meritassero d' esser cercati dall' uomo et abbracciati. Le quali cose ben' intese, s' intenderebbe fors' anche, per quali ragioni, secondo li Stoici, et in qual tempo, e per qual modo, possa, o debba l' uomo accommiatarsi, per così dire, dal Mondo, et uccidersi; che certo non l' uccidersi in qualunque modo è uccidersi da Stoico. Catone, che fu, per quanto dicesi, di quella setta, e con tanta lode si ammazzò, non lo

fece

fece se non quando conobbe la sua vita non poter più esser' utile ai cittadini; altrimenti nol facea; ma conoscendo di non poter provedere alla patria, proveder volle alla sua dignità, e credette, abbandonando la vita, di seguir la virtù. La qual cosa non so, se facciano i barbari della Guinea, che si traggono schiavi in Europa; i quali dice l' Autor Franzese essere tanti Stoici, perciocchè vogliono più presto morire, che soffrire la schiavitù; il che se fosse vero, non ne verrebbono così spesso le barche piene: di che non so, se debbano gloriarsi tanto gli Europei. Che se bastasse ammazzarsi per diventar Stoico; volendo pur mostrarne la facilità con gli esempi, come pare, che abbia voluto l' Autor Franzese, non accadea cercarli o nell' Africa, o nell' Indie, nè creder tanto a' viaggiatori; bastava bene raccorre gli esempi dei nostri disperati. Ma chi è, che non distingua colui, che si ammazza per tristezza d' animo volendo uscir di travaglio, dallo Stoico, il qual pensa di farlo per ragione, nè vuol fuggir la miseria, che egli non crede poter cadere nel virtuoso; vuol solamente sottrarsi alle beffe, et agli scherni della fortuna, e si ammazza per decoro della virtù. Della qual cosa se vorrà l' Autor Franzese aver tanta considerazione, quanta aver se ne dee, quantunque a lui paja non così difficile impresa l' ammazzarsi, dovrà però parergli difficilissimo il farlo con quell' animo sedato e tranquillo, con cui volevan li Stoici, che si facesse.

E per-

E perchè in questo luogo grandemente insiste il Franzese, che pare, che non sappia partirsene; non dovrà parervi fuori del convenevole, che io pure mi stenda su 'l medesimo punto alquanto più largamente. Entra dunque l' Autore a trattar di proposito la quistione: se debba esser lecito all' uomo l' ammazzarsi. A cui rispondendo distingue in questo modo. O l' uomo ha una religione, che gli scopre un' altra vita, promettendo quivi gran premj a quelli, che avran sofferto, e castigo agli altri; e in tal caso è insensataggine l' ammazzarsi. O l' uomo non ha religion niuna, e abbandonato perciò alla ragion naturale nè speranza aver può nè timore alcuno della vita avvenire; e in tal caso sarà ben di ammazzarsi tutte le volte, che la somma dei mali, che egli soffre, sia maggiore della somma dei beni, ch' egli possiede; perciocchè essendo a tal termine, egli è infelice, e più comodo a lui sarà il non essere di modo alcuno. Che fa egli dunque in questa vita? Che non ne esce, e non ritorna nel nulla, ove potrà starsi più comodamente? Così risponde l' Autor Franzese.

E certo egli è molto da commendarsi, che abbia dato alla Religione tanto di autorità, che possa o col premio, o col castigo trattener quelli, che hanno voglia di uccidersi. Et io volentieri gli consento. Ma non mi piace già, che abbia poi ridotto la ragion naturale a tanta disperazione e miseria, che niente aspettar possa dopo la morte. Nè so,

come ne possa esser contenta la Religione istessa, che non fu mai nemica della ragione. Certo che i Gentili, i Romani, i Greci, gli Egizii, gli Arabi, i Caldei, e tante altre nazioni, le quali niun lume ebbero, se non se quello della ragione, pure aspettarono un' altra vita. Quanti Filosofi promisero all' anime l' immortalità? I Platonici, che sono stati in tanto grido, se ne faceano, per così dire, mallevadori. Io non so dunque, come possa con tanta sicurezza affermarsi (massimamente non recandone argomento niuno) che la ragion naturale sia priva d' ogni speranza della vita avvenire; così che avendo sostenuto fortemente e con virtù i mali della vita presente, non possa aspettarne qualche premio in un' altra. Al qual premio non dee l' uomo però voler correre, nè affrettarsi ammazzandosi per impazienza; che ciò sarebbe un demeritarlo. Al contrario se noi ascoltiamo l' Autor Franzese, qual sarà l' uomo, che dove non sia da Religione impedito, non debba darsi morte per prudenza? Imperocchè s' egli è vero, che tutti quei, che ci vivono, più copia hanno di mali, che di beni, (siccome nel secondo capitolo ha egli inteso di dimostrare) tutti, che ci vivono, sono infelici; e ciò posto è a tutti meglio il morire; saranno dunque tutti gran senno a darsi morte. Argomentazione orribile e spaventosa, la qual se fosse ascoltata, non molto andrebbe, che più non saria chi ascoltar la potesse. E se la ragione insegnasse ad ogni uomo di dover

tosto

tosto uccidersi, mal consiglio avrebbe preso la natura, che volendo, come l' altre spezie, così ancora conservar quella degli uomini, confidolla alla ragione. Ma di questo parmi aver detto abbastanza.

Considera ultimamente l' Autor Franzese, nè senza qualche maraviglia, come li Stoici tenessero in poco conto certe quistioni, che pur trattavansi fino a que' tempi con grande strepito dai filosofi: se esistesser gli Dii: se provedessero alle cose: se fosse l' anima immortale. Intorno ai quali punti comechè non si accordasser tra loro, pur s' accordavano tuttavia nelle regole delle azioni, e dei costumi; onde pare, che dovessero avere quelle quistioni per poco importanti. E quindi cresce all' Autor Franzese la maraviglia, considerando, che li Stoici, lasciata da parte l' esistenza degli Dii, la providenza, l' immortalità, pur giunsero a così alto grado di perfezione, e di virtù; laddove i Cristiani pare, che non vi sappiano giungere se non per mezzo della cognizione di un Dio, e dei premj eterni e dei castighi. La qual maraviglia bisogna, che noi ci ingegniamo di sminuire per onore della providenza, acciocchè gli uomini, prendendo mal' esempio dalli Stoici, non comincino a disprezzarla, et a credere, che poco importi il pensarvi.

A levar dunque una tal maraviglia, dee, secondo me, avvertirsi, che i Cristiani si studian d' essere non solamente virtuosi, forti, giusti, tempe-

ranti, mansueti, liberali, cortesi, a che aspiravano anche li Stoici; ma vogliono ancora, che queste loro virtù sopra l' ordine della natura innalzandosi, e vestendosi d' un abito soprannaturale del tutto e celeste, gli rendan degni di una certa incomprensibil felicità, a cui le naturali forze non giungono; nè così alta speranza avevan li Stoici. I quali però poteano contentarsi di seguir l' onestà, che conosceano, et essere naturalmente virtuosi; laddove i Cristiani nè debbon, nè posson' essere di ciò contenti; e volendo, che la loro virtù sia d' un' altro ordine, bisogna, che la cerchino per altri mezzi; però dove li Stoici la cercavano, seguendo la naturale onestà, la cercano essi seguendo la voce, e gl' inviti, e le promesse di un Dio. Di che parmi non debba nascere maraviglia niuna.

E niuna pure nè dee nascer da questo, che già avesser li Stoici stabilite tra loro con tanta concordia le regole delle azioni, e dei costumi, quantunque non per anche stabilita avessero nè l' immortalità dell' anima, nè la providenza degli Dii. Imperocchè per stabilire quelle lor regole miravano essi non ad altro, che ad una certa immutabile e sempiterna onestà, che s' era parata loro dinanzi con autorità e con imperio, e comandava senza soggezion degli Dii, e voleva essere obbedita per lo merito e dignità sua senza riguardo di premio, o di castigo. E se ordinava all' uomo o di sovvenire il compagno, o di mantener fede all' amico, o di offer-

servàr la promessa, volea, ch' egli obbedisse prima ancor di sapere, se premio alcuno dovesse venirgliene, o se il far ciò piacesse agli Dii; i quali Dii non poteano sdegnarsi, che l' uom seguisse quella imperiosa onestà, cui seguivano anch' essi; nè sarebbon stati Dii, se non l' avesser seguita. Qual maraviglia dunque, se seguendo gli Stoici quella sovrana onestà, e in quella sola ponendo il fine dell' uomo, non credettero aver bisogno d' altre quistioni; le quali potean loro parer belle, non potean parer necessarie. Nè io però credo, che tanto in ciò si allontanassero da Cristiani, quanto alcuni per avventura si immaginano. Imperocchè che altro finalmente era quella loro sovrana onestà, eterna, immutabile, necessaria, se non se quel Dio stesso, che noi adoriamo? Il quale essi non conoscevano, se non sotto quella tal forma di incommutabile e sempiterna onestà, senza accorgersi, che quella onestà medesima, oltre l' essere incommutabile, e sempiterna, fosse ancora conoscitrice di se stessa, e d' ogni parte perfetta, creatrice delle cose, onnipotente, e beata; di che se avessero potuto accorgersi, l' avrebbono riguardata, come un Dio; nè so, se i Cristiani gli avessero di ciò sgridati. Ma essi non conoscendo in quella loro onestà se non una certa sovranità et imperio, quantunque le altre perfezioni di lei non scoprissero, pur la seguirono, e seguendola seguirono un Dio senza saperlo; e in ciò si differenziaron da noi; che noi seguiamo Dio accorgendocene, essi il seguivano senza accorgersene.

CAP. VI.

Degli ajuti, che traggonsi dalla filosofia de' Cristiani per la felicità della vita presente.

DOpo le cose finquì dette voi potete agevolmente intendere, Sig. Conte Gregorio carissimo, che io non posso scorrere il sesto capitolo dell' Autor Franzese, senza contraddirgli quasi in tutto; perchè quantunque io soglia contraddire malvolentieri, e già ne sia stanco, pure la cosa stessa mi vi reca. Prende quivi l' Autor Franzese a persuaderci, che la filosofia delli Stoici e quella de' Cristiani, quanto a ciò, che appartiene alla felicità della vita presente, così son diverse tra loro e contrarie, che nulla più, E ciò intende di dimostrare, facendo varie comparazioni dell' una filosofia con l' altra; le quali comparazioni io seguirò con le mie considerazioni, nè mi partirò gran fatto dall' ordine, che ha dato loro l' Autore istesso.

Primieramente paragonar volendo i precetti della filosofia Stoica con quelli della Cristiana, riduce i primi ad uno solo, il qual si è: tu cercherai la tua felicità a qualunque prezzo. I precetti poi della filosofia Cristiana riduce a quello: amerai Dio sopra ogni cosa, e il tuo prossimo come te stesso. Ne' quali precetti, se ho da dir vero, io non veggo tanta contrarietà. Ma prima di venire a ciò, saprei volen-

volentieri, perchè la somma della filosofia Stoica voglia ridursi ad un precetto, il quál conviene non agli Stoici solamente, ma a tutti quanti i filosofi. Imperocchè qual filosofo è, che non insegni, dover l' uomo cercare la sua felicità a qualunque prezzo? E quindi è, che affermano tutti, l' ultimo fine dell' uomo essere la felicità, che vale a dire, dover la felicità anteporsi ad ogni cosa. Nè in ciò si distinguon gli Stoici dagli altri. Ben si distinguono in questo, che dove gli altri filosofi ripongono la felicità in altre cose, chi nella contemplazione, chi nel piacere, e chi in altro, essi la ripongono nell' onestà sola. Laonde il Precetto di dover anteporre a tutte le cose la felicità sua, riducendosi al sentimento proprio degli Stoici, viene a dire, che dee l'uomo anteporre a tutte le cose l' onestà. Il qual precetto non mi par tanto contrario a quello de' Cristiani: amerai Dio sopra ogni cosa, che è quanto dire: ad ogni cosa anteporrai Dio. Perciocchè Diò è l' onestà istessa.

Ma il Franzese, a render felice la vita presente, desidera e vuole la tranquillità dell' animo, e le dolcezze dell' amore; le quali crede dover provarsi amando Dio, come i Cristiani fanno; non seguendo l' onestà, come fanno li Stoici. Et io dico: se il Cristiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, nè d' altro cura; perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l' onestà sola, nè curando altro? E so io bene, e confesso, che la tranquillità

del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà essere accompagnata da certe dolcezze, di cui son privi gli Stoici, i quali non si vantano nè di rapimenti, nè di estasi. Ma altro è, che la traquillità del Cristiano sia più nobile, e maggiore, che la tranquillità dello Stoico; altro è, che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna. Il qual se non sente quelle interiori soavità, e quelle languidezze d' amore, avverta il Signore di Maupertuis, che bene spesso nè i Cristiani pure le sentono; nè anche molto le cercano. Santa Teresa non fu sempre in estasi, nè avrebbe voluto esservi sempre; amando meglio di obbedire a Dio, che di goderlo.

Nè io assai bene intendo quello, che quì accenna l' Autor Franzese, cioè che lo Stoico cerca, e studia sottrarsi ai mali della vita, il Cristiano non ha male alcuno, a cui sottrarsi. Nel che pargli di trovare contrarietà. Et io all' incontro dico, che lo Stoico non cerca nè studia sottrarsi agl' incomodi della vita (che egli non vuol pure chiamar mali) se non quanto ragion lo chiede; il che similmente farà il Cristiano, il quale, chiedendolo la ragione, cercherà benissimo guarir della febbre.

Ma qui esce l' Autor Franzese con un' altra comparazione, paragonando insieme la pazienza delli Stoici, e la pazienza de' Cristiani, le quali sono veramente diverse, et esser debbono, ma non forse tanto, quanto egli vorrebbe. Dice egli dunque la

pa-

pazienza delli Stoici non altro essere, che un sottomettersi ai mali per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio; laddove la pazienza de' Cristiani è un sottomettersi ai mali per conformarsi alla volontà di quel Dio, che gli ha disposti. E certo se la pazienza delli Stoici così fosse, come egli dice, ella sarebbe tanto diversa da quella de' Cristiani, che nulla più; et io la chiamerei la pazienza dei disperati; i quali in vero si sottomettono ai mali, e gli soffrono per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio. Ma chi non sa, la diffinizione della pazienza non esser questa? E più tosto dover dirsi, che la pazienza sia un' abito di sostenere i mali per modo, che non conturbino la ragione? intanto che colui, che gli sostiene, nè vanamente si dolga, nè rompa in querele ingiuste, nè perda il consiglio, anzi abbia l' animo presente in ogni avvenimento, e come può, provegga, e quanto può. E quindi è, che il paziente non si abbandona, ma cerca i mezzi, che la ragione gli mostra, per liberarsi dai mali, e destramente gli adopra; e l' adoprargli con presenza d' animo è argomento di pazienza. Commendando dunque gli Stoici, come e' fecero, la virtù della pazienza, et imponendola agli uomini, altro non vollero, se non che dovessero i mali sostenersi per modo, che non conturbassero la ragione; e questo voleasi, perchè la ragione istessa e l' onestà lo chiedevano. Ora qual Cristiano è, che d' una tale pazienza si vergognasse? Benchè il Cri-
 stia-

ſtiano aggiungendovi un' altro riguardo la rende più nobile e più preſtante. Ma chi per queſto dirà, che la pazienza delli Stoici oppongaſi a quella de' Criſtiani? Chi dirà, che non molto vaglia a confortar gli animi, e a ricrearli?

E già viene l' Autor Franzeſe ad un' altra comparazione, mettendo in confronto le ſperanze, che offre la Filoſofia delli Stoici, con quelle, che porge la Filoſofia de' Criſtiani, la qual moſtra all' uomo una certa incomprenſibile e ſoprannatural beatitudine; e benchè gliela moſtri di lontano, comincia però egli già da ora in certo modo a goderne, paſcendoſi intanto della ſperanza. E certo che a petto d' una aſpettazione così magnifica nulla parer ne dee tutto ciò, che promette la natura; e non che la filoſofia delli Stoici, ma qualunque altra, (foſs' anche quella tanto ſublime e divina dei Platonici) dovrebbe tacerſi dinanzi a quella de' Criſtiani, nè ſperar più di potere guadagnar gli uomini nè con promeſſe, nè con luſinghe. Perciocchè qual bene moſtrano eſſe, che poſſa paragonarſi con tanto premio? Quantunque però ne ſia così nobile, e così lieta l' aſpettazione; e ſommamente, e più, che non può dirſi, vaglia a confortar l' uomo, e rallegrarlo; vegga tuttavia l' Autor Franzeſe di non farne più conto di quello, che i Criſtiani ſteſſi ne fanno. I quali proteſtano d' eſſer diſpoſti ad operare virtuoſamente anche ſenza una tale aſpettazione; di cui non vogliono aver biſogno per ſeguir la

vir-

virtù; e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti. Con che mostrano, che quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della virtù, e seguirebbono di servir l' onestà, la quale è Dio stesso, paghi di sol servirla. Et essendo i Cristiani di questo animo; non so, perchè dovesser burlarsi di quei filosofi, i quali non conoscendo la grandezza de' beni eterni, pur protestarono di voler servire alla sola onestà, ed esser lieti e contenti di essa sola. Il che farebbono i Cristiani anch' essi, se lor mancassero quelle loro celestiali, e divine speranze.

Avendo finquì considerato l' Autor Franzese la tranquillità particolare e propria di ciascun filosofo, passa ultimamente alla pubblica e comune dei cittadini, a cui pargli, che nulla vaglia la filosofia delli Stoici, e vaglia però moltissimo la filosofia dei Cristiani. E certo men commendabili sarebbon li Stoici, e molto men che non fanno, vantar si dovrebbono, se, come vuole l' Autor Franzese, nulla pensassero al ben degli altri; nè seguirebbono abbastanza quella loro immutabile e sempiterna onestà, la qual pur' ordina e chiede, che si procuri il bene altrui, e si conservi, quanto per noi si possa, la società. E so bene, che sono oggidì molti, che nulla curando i principj dell' onestà, la società sola riguardano, la qual vogliono esser nata non d' altro che dal guadagno, e dal proprio comodo, e cominciando da essa derivano quindi tutti i doveri

dell' uomo. Ma io, credo, che grandemente si ingannino, e poco onore facciano agli uomini, credendo, che sieno venuti in società, mossi ciascuno dal solo proprio interesse, senza che parte alcuna possa avervi avuto la cortesia. Recano ancora con cotesta loro opinione grandissimo danno alla repubblica. Perchè se noi non lasceremo agli uomini altra ragione di starsi in società, se non quella dei proprj comodi, e vantaggi, qual cittadino dovrà osservare le leggi della sua patria, qualora gli torni conto di trasgredirle, e possa farlo impunemente? Chi non dovrà uccidere la moglie, e i figliuoli, se gli vengano a noja, e parendogli di poter sfuggire il castigo, non dovrà scannare il fratello? E sarà ben pazzo colui, che spenderà la roba, o la vita per salvar la patria; perciocchè che dee importargli, se, morto lui, tutti i parenti e gli amici, e i cittadini tutti andassero in esterminio? E che sarebbe, secondo questa bella filosofia, dell' amicizia, la quale se non è fondata nell' onestà, non è amicizia? Onde si vede, quante ruine ne seguirebbono alla società istessa, se altro vincolo non avesse, che quell' amore, che ciascun porta ai proprj vantaggi. Di che si vergognano pur' alcuni, e propongono un' altra ragione, dicendo che dee l' uomo anteporre il bene dei cittadini al ben suo proprio, essendo cosa in se stessa migliore e più degna d' esser voluta il ben di molti, che il ben d' un solo; nè si accorgono, che cotesta loro ragione è pur tratta dall' onestà. Levata

vata la quale io vorrei ben ſapere, perchè mi debba eſſer più cara la vita di cento mila uomini, che la mia. Intendano dunque i maeſtri della ſocietà, eſſere, oltre il guadagno anche qualch' altra coſa prima della ſocietà iſteſſa, voglio dire l' oneſtà; la qual ci inſpira, e ci invita ad eſſer ſocievoli, nè ci vieta il guadagno, ma ci impone ſopra tutto la virtù.

E perchè ſono alcuni, che mettono in quiſtione i principj di queſta oneſtà, e vogliono diſputarvi ſopra inutilmente, e argomentarvi; benchè io abbia ragionato con voi, Signor Conte Cariſſimo, ſu tal propoſito altre volte, non credo però di poterne ragionar troppo; e dico, che queſti tali volendo argomentar dei principj, moſtrano per ciò ſolo, di non intendere abbaſtanza quello, che voglia dire il vocabolo. Perciocchè principio preſſo i filoſofi altro non vuol dire, che una ſentenza, la quale toſto che ſia propoſta all' animo, non può eſſo dubitarne, per quanto vi ſi sforzi. Laonde a ſcoprire i principj non è altro mezzo nè più facile, nè più ſicuro, che quello di chiamare alla mente varie ſentenze, e far prova in noi ſteſſi, ſe dubitar di tutte poſſiamo; poichè ſe n' ha alcuna, di cui ſentiamo di non poter dubitare, quella ſarà principio; ſe non ne foſſe niuna, non ſarebbe principio niuno. Di che ſi vede, che i principj non per argomentazione, nè diſputando ſi ſcoprono, ma per interior prova, che fa e ſente ciaſcuno in ſe medeſimo.

mo. Perchè se tu senti in te stesso di non poter dubitare, eziandio desiderandolo, che il tutto non sia maggiore di qualsivoglia delle sue parti, sarà questo per te un principio, che che ne dicano, e vi argomentino sopra tutti i filosofi; il giudicio de' quali non dei tu attendere in cosa, che hai da sentire in te medesimo. E similmente se venendomi all' animo questa sentenza: mal fa colui, che scanna il fratello per torgli un danajo: sentirò in me stesso di non poter dubitarne, sarà quella per me un principio; e sciocco sarebbe, e degno delle risa colui, che volesse mettermi in quistione, se io possa dubitarne o non possa, sentendo io pure in me stesso di non potere. E quand' anche fossero alcuni, i quali dicessero di dubitarne essi, non per questo comincierei a dubitarne io, non potendo; direi più presto, che io non intendo le lor parole, o che essi fingono, e di me si prendon gioco, ovvero che sono uomini, non come me, ma d' altra natura: che in vero sarian d' altra natura tutti quelli, che avesser principj diversi dai miei. Egli si par dunque, che dei principj non debba poter' essere controversia appresso quelli, che intendon la forza del nome; essendo che il nome di principio, come innanzi abbiam dichiarato, vuol dire una sentenza, di cui l' uomo sente in se stesso di non poter dubitare. Laonde, quanto a me, perdono il tempo e l' opera in quistioni inutili tutti costoro, che volendo sminuirmi l' autorità de' principj, o sieno quelli della scienza, e del vero, o sie-

fieno quelli dell' oneftà e della morale, fi ingegnano e fi sforzano di provarmi, che io non gli ho impreffi nell' animo dalla natura; che mi fon venuti dall' educazione, e dall' ufanza; e che molte nazioni non gli ebbero. Quafi che poteffero i principj ceffar d' effer principj per quefto; e doveffe l' uomo prima di ftabilirgli, aver' intefo, onde effi ci vengano, fe dalla natura, o dall' ufanza; e aver letto le iftorie di tutti i popoli, per veder pure, fe alcuno mai ne fia ftato privo di effi. Le quali ricerche fe far fi doveffero innanzi di ftabilire alcun principio, certo è, che niuno mai fe ne ftabilirebbe. Ma le fentenze, che mi fi prefentano all' animo, faranno pure principj, da qualunque parte, e per qualunque modo mi fi prefentino, purchè io fenta in me fteffo di non poter dubitarne.

Conofco, ornatiffimo Signor Conte, di effermi allontanato dal propofto argomento più forfe di quello, che io dovea; certamente più di quello che aveva in animo; ma la cofa ifteffa mi ha trafportato. Ora però tornando là, donde partii, dico, che fe la ragione e l' oneftà infegnano agli uomini, e vogliono, che l' uno intenda al ben dell' altro, e tutti offervin le leggi, e ftieno in focietà, chi potrà credere, che li Stoici, i quali a null' altro miravano, che all' oneftà fola, foffer poi di parere, che doveffe ogni uomo penfar folamente a fe fteffo, nulla curando il ben degli altri? E meravigliomi, come abbia voluto l' Autor Franzefe imporre ad una

fet-

fètta così illustre una sentenza così inumana. Forse non abbracciaron li Stoici le virtù tutte? delle quali quante n' ha, che per natura loro tendono al ben degli altri! La giustizia, la liberalità, la mansuetudine, la clemenza, la cortesia sono di questo genere. Qual fu delli Stoici, che non sommamente commendasse l' amor della patria? Chi di loro non lodò l' amicizia?

Nè a provare il contrario può abbastanza valere un verso solo di Epiteto, il qual tradotto dall' Autor Franzese nella sua lingua, viene a dire: Che è a te, se il tuo servo è malvagio, purchè conservi la tua tranquillità? Donde raccoglie l' Autore, che volesse Epiteto distogliere il padrone dal proccurare la bontà del servo; et io più volentieri raccoglierei, che volesse conservargli la tranquillità, onde non si turbasse, quantunque studiando di giovare al servo, non gli venisse ciò fatto. Perchè come egli disse al padrone rispetto al servo, similmente per noi direbbesi al maestro rispetto allo scolare: che è a te, se il discepolo non impara? et al medico rispetto all' infermo: che è a te, se il malato si muore? Le quali parole non voglion già dire, nè che il maestro non debba affaticarsi per ammaestrare il discepolo, nè che il medico non debba porre ogni studio per risanare l' infermo; voglion dire, che avendo eglino fatto, quanto per lor si potea, se la cosa non va bene, debbono starsi di buon' animo senza turbarsene. Oltre che quand' anche Epi-

teto

teto avesse inteso di dir quello, che l' Autor Franzese intende; volendosi però giudicare della filosofia delli Stoici, dovea giudicarsene non da ciò che un qualche Stoico peravventura abbia detto, ma da ciò, che seguendo i suoi principj gli conveniva di dire. I quali principj io certo non intendo, come trar possano a quella opinione, che l' Autor Franzese attribuisce alli Stoici, cioè che l' uomo non debba curar niente il ben degli altri; essendo quei principj fondati nell' onestà, che a questo stesso ne invita. Vegga dunque il Franzese di non far qualche ingiuria alli Stoici; la quale non so, se soffrissero; benchè protestino di poter soffrire ogni cosa. Che se la loro filosofia intende al ben comune, e chiama gli uomini a società, non per interesse, che è lo stimolo degli avari e dei vili, ma per virtù, che è la ragione dei valorosi, e dei savj, non è poi da dire, che sia tanto contraria alla Filosofia Cristiana, che fa pur quello stesso.

Conchiusione del Ragionamento.

ECcovi, Signor Conte Gregorio carissimo, il mio ragionamento, che a voi forse parrà troppo lungo, et io stesso ne ho veramente dubitato nel farlo. Perchè sebbene, parendomi in esso di ragionar con voi, con cui vorrei ragionar sempre, pareami d' esser breve; sapeva però gl' inganni, che fa amore. Il quale se m' ha ingannato, facendomi

parer troppo corto quel tempo, che io ſcrivendo, con voi mi tratteneva; ſpero, che vorrà ingannare anche voi alcun pòco, e farvi ſtimar queſto ſcritto o men lungo, o men cattivo di quel, che è. E perchè amore non così di leggeri ſuol contentarſi, ſpero, che egli vi indurrà ancora a voler dirmene il parer voſtro, avviſandomi de' miei errori; e farà dimenticarvi, che voi ſiate ſtato una volta mio diſcepolo, o più toſto farà, che ricordandovene, vi ricordiate altresì, quanto poco conto io faceſſi fin d' allora delle mie opinioni, le quali poi in proceſſo di tempo mi ſon quaſi venute a noja. Tanto meno dovete voi dubitare ora di mutarle, e letta la preſente ſcrittura, come ſaremo inſieme, dirmene liberamente il giudicio voſtro, e moſtrarmi i luoghi, ne' quali non avrete potuto convenir meco. Io mi rimarrò in queſta villa, finchè l' aria ſeguirà di giovarmi, o più toſto finchè potrò ſoſtenere il deſiderio di rivedervi.

IL FINE.

DI-

DISCORSI TRE

IN RISPOSTA AL LIBRO

DEL

P. CASTO INNOCENTE ANSALDI

INTITOLATO

VINDICIAE

MAUPERTUISIANAE.

DISCORSO PRIMO

Nel quale dimostra il Signor Zanotti, che il suo Libro della Filosofia Morale è contrariissimo agli Stoici; tanto è lontano, che egli abbia inteso in esso di preferire la lor dottrina alla Religione Cristiana, come è paruto al P. Ansaldi.

Dovendo io, Lettore umanissimo, rispondere ad un Libro poc' anzi dato fuori contro di me dal chiarissimo P. Casto Innocente Ansaldi, intitolato: *Vindiciae Maupertuisianae*, confesso ingenuamente, ch' io sento nell' animo un grandissimo dispiacere di non poter farlo in guisa, ch' io mostri al sopraddetto Padre quella riverenza, e quella stima, che avrei per altro desiderato. Imperocchè essendo egli di un ordine per eccellenza di dottrina, e per santità di costumi, sopra quanto mai dir si possa, chiaro e risplendente, al quale io sono stato sempre amicissimo; ed essendo passati tra lui stesso, e me alcuni officj di benevolenza, e cortesia, avrei voluto poter rispondergli per tal maniera, che mi rendessi degno della sua amicizia, e contraddicendo all' opinion sua potessi acquistar la sua grazia. E certo se egli nel riprendermi si fosse contenuto dentro i termini della semplice Filosofia, contentandosi di farmi parer Filosofo poco buono, avrei potuto essere

più

più rimesso nel rispondergli, e mostrar di lui maggior stima, che delle mie opinioni; ma essendosi egli avanzato fino alla Religione, intanto che chiunque leggerà il suo Libro, dovrà credere, che certo mio Ragionamento, uscito quest' anno contro il Signore di Maupertuis, sia pieno di Filosofia Stoica con disprezzo della Religione, e di Dio, come potrei io esser rimesso rispondendo ad una tale imputazione; la quale mostrerei di meritare, e meriterei veramente, se non studiassi in ogni maniera di rimoverla? Io credo dunque essere obbligo mio, e come a Cristiano ed onorato uomo convenirmisi di far vedere, che in quel mio Ragionamento, anzi pure in tutto quel Libro mio, che insieme col Ragionamento contiene la Flosofia morale tutta, non ha pure un vestigio, pure un' apparenza, pure un' ombra di ciò, che vuole il P. Ansaldi. E bench' io senta grandissimo dispiacere, che, ciò facendo, mostrar dovrò, che egli non abbia inteso nulla di ciò, che ha letto; pure che posso farne io? Non debbo io per ogni giusto riguardo voler più tosto, che egli paja aver la ragione dimenticata, che io la Religione? Dovrebbe volerlo egli stesso.

E perchè so essere costume di molti, per aver più facile la difesa, ingrandire oltre modo l' accusazione, e più che non vuol l' avversario, amplificarla; acciocchè niuno creda, ch' io voglia servirmi di un tale artificio, scoprirò tosto alquanti luoghi del Libro del P. Ansaldi, per cui veggasi, se

egli

egli mostri di avermi reputato per Stoico, e Stoico così perduto, che voglia anteporre la Filosofia degli Stoici alla Religione, o almeno uguagliarla. E già il titolo istesso del Libro non invita egli a crederlo? Il quale si è questo: *Vindiciæ Maupertuisianæ ab Animadversionibus viri clarissimi Francisci Mariæ Zanotti, quibus quantum Philosophia Morali Stoicorum Religio præstet in infelicitate vitæ minuenda demonstratur*. Non par' egli a questo titolo, che io abbia voluto sostenere contra il Signore di Maupertuis, che la Religione niente più vaglia della Filosofia degli Stoici? Perchè che accadeva aggiungere quelle parole: *quibus quantum Philosophia Morali Stoicorum Religio præstet .... demonstratur*; se non fosse stata di ciò quistion niuna tra me e il Franzese? E certo sapendo io, che tal quistione non mi era mai passata per l' animo, come prima vidi quel titolo, forte mi maravigliai; indi cominciai a temere di non intenderlo abbastanza. Chi sa, dissi alcuna volta, che quel pronome *quibus* non più tosto all' *animadversionibus* riferir-si debba, che al *vindiciæ*? Sebbene qual senso comodo avrebbe? E l' oscurità intanto mi si accresceva, considerando per qual ragione abbiasi voluto il P. Ansaldi trarre al sesto caso quel *Philosophia Morali* contro l' uso dei latini, che nel terzo l' avrebbon lasciato, o nel quarto. Fece dunque l' oscurità, che io da principio curassi meno quel frontespizio, ed aspettassi d' intenderlo, come avessi letto tutto il Libro. Di fatti il Libro mel di-

chia-

chiarò poi in moltissimi luoghi apertissimamente. Il luogo della pagina 210. non lascia desiderarne alcun' altro. Apre quivi il P. Ansaldi l' intenzion del suo Libro, dicendo: *in eo præsertim sumus, ut pergamus vindicare Maupertuisium relate ad necessitatem & præstantiam Religionis præ Philosophia Morali Stoicorum*; il che vuol pur dire, che il Signore de Maupertuis abbia anteposta la Religione alla Filosofia degli Stoici, e che io me gli sia in ciò opposto, e sia questa la controversia.

E già, che egli mi tenga per un fierissimo Stoico, assai si mostra per tutto il Libro. Eccovi che alla pagina 89. gli Stoici sono le mie delizie, *Stoici, pulcherrimæ nostri adversarii deliciæ*; alla pagina 114. io sono il vindice degli Stoici; eglino sono i miei eroi. La pagina 7. accenna così leggermente, che io studio di far le vindicie degli Stoici; onde la pagina 203., e le seguenti prendono maggior' animo, e mi sgridano, che io abbia voluto difender gli Stoici più ancora, che non fece Giusto Lipsio, il qual però (aggiunge il P. Ansaldi) ebbe rispetto della Religione. Ma qual luogo potrebbe mostrarlo più chiaramente della pagina 6., la quale, di me parlando, dice: *illam* (cioè la Filosofia morale degli Stoici) *sibi contra Maupertuisium vindicandam sumsit*. La pagina ottava ha imparato lo stesso sentimento dalla sesta; e la 114. più scrupulosa mostra non so quale sdegno, che io voglia onorar tanto la Filosofia Stoica peggiore assai di quella dei Deisti. Io non fini-

finirei più, se io volessi recar quì tutti i luoghi, dove il P. Ansaldi vuole, che io sia Stoico; di che più volte non ho potuto tener le risa, veggendomi così d' improviso divenuto di una setta tanto famosa senza saperlo.

Più sdegno però, che riso, meritano tanti altri luoghi, dove il P. Ansaldi, non che Stoico, ma tal mi fa, che pare, ch' io voglia la Filosofia degli Stoici alla Religione anteporre, o certamente uguagliarla. Imperocchè che altro vogliono quei tanti paragrafi, dove egli prende a convincermi, che la Religione Cristiana è da anteporsi alla Filosofia degli Stoici? Il che certamente è un dinotare, che io l' abbia negato. Non fa egli ciò forse alla pagina 104.? Non alla pagina 109.? non alla 110.? Dove anche si maraviglia, come abbiano potuto uscire alla luce le mie Animadversioni, e andar per le mani del volgo. E pur sappiate, P. Ansaldi, che sono uscite in terra di Cristiani, anzi in Città del Papa, non di nascosto, e con licenza de' Superiori. Nè si maravigliaron già questi, siccome voi fate alla pagina 144., dove con assai poco riguardo uscite in quelle parole: *Quis non miretur vehementer, Zanottum eo processisse, ut vel in hac Philosophiæ Moralis Christianorum luce, laudandam celebrandamque adhuc duxerit Philosophiam Moralem hominum illorum*, cioè *Stoicorum*, e quasi io riverissi gli Stoici, come venerabili e santi Uomini, dite, che io ammonisco seriamente il Signore di Maupertuis a guardarsi di

 non

non far loro ingiuria: *caveret* (così dite voi in latino) *ne aliquam tantis viris inferre pergeret injuriam*. Egli è il vero, che alla pagina 289. del mio Libro, avendo io mostrato, che il Signore di Maupertuis attribuiva agli Stoici certa opinione poco onorevole, dissi: *vegga dunque il Franzese di non far qualche ingiuria agli Stoici, la quale non so se soffrissero, benchè protestino di poter soffrire ogni cosa*: il qual sentimento come bene abbiate voi rivolto in latino, altri sel veggano. Niuno certo troverà nelle mie parole, se non uno scherzo, che cade sopra gli Stoici stessi.

Ma la pagina 171., della quale non so, se altra ne sia in tutto il Libro del P. Ansaldi più sdegnosa, non dice ella, essermi sfuggiti dalla penna sentimenti tali, onde *crudelior Christianæ Religionis inimica, Stoicorum Philosophia, inter ipsa Religionis altaria, ipsiusque adeo in conspectu Religionis, ad astra usque extollatur; Christiana vero Religio nobiliori suo pretio, & monili pretiosiore, spe scilicet præmiorum æternorum, nudata inducatur, quo humilior, deformior, & vilior coram laudata inimica videatur?* Non è questo un dire, che io per sostenere gli Stoici abbia assalito empiamente la Religione Cristiana? E che altro a dir vengono tanti altri luoghi dello stesso Libro? Alla pagina 181. dicesi assai chiaramente, me esser caduto in questo errore di credere, che la speranza de' beni eterni niente appartenga alla Filosofia de' Cristiani; nè già si cerca, se io sia in questo

sto errore; si cerca solo, per qual maniera io vi sia caduto: *sed jam mihi videre videor, cur Zanottus, cetera doctissimus, in hunc lapsus sit errorem, ut expectationem vitæ æternæ prætermitti posse existimaverit in Philosophia Morali Christianorum*. E alla stessa pagina 181. si fanno le maraviglie, che avendo Gesù Cristo, e i Santi Apostoli mostrata agli Uomini la celeste lor Patria, acciocchè in quella sempre riguardino, e a quella aspirino, venga ora un Filosofo a levarne via la speranza. E alla pagina 227., e nelle tre, che la seguono, si espongono argomenti di S. Agostino contro gli Stoici; e dicesi, che a questi io era obbligato di rispondere; e tanto più, che non sono argomenti, come dice il P. Ansaldi, nè teologici, nè tribunicj; aggiungendo, quasi per ischerno, che non già di disonore mi sarebbe stato l' interpretare alcun luogo di quel Santo Maestro. E certo mi sarebbe stato onore grandissimo il saper farlo; ma più onore mi è il non averne bisogno, e il non esser punto a me contrarj quegli argomenti; i quali se contrarj mi fossero, dovrei pur loro rispondere, quand' anche fossero tribunicj.

Nè maraviglia però niuna recar dee, che il P. Ansaldi mi faccia sprezzatore d' una Religione, della quale, secondo lui, io non so pure i principj. Ecco che alla pagina 175. egli mi attribuisce il massimo di tutti gli errori, che cader possano in Uom cristiano, ed è di credere, che i Cristiani allora solo si tengan perfetti, quando operano onestamente

ſenza avere ſperanza niuna de' beni eterni: *imo (quod maximum erratorum eſt) tunc ſolum ſe perfectos ducere Chriſtianos, quum ita affecti ſunt, ut abſque expectatione illa* (cioè de' beni eterni) *ſervire pergant honeſtati*: che è veramente error ſommo; perchè quando dee mai il Criſtiano depor la ſperanza, la quale è Virtù neceſſariiſſima? E ſe io l' aveſſi detto, ne ſarei dolente oltre modo. Ma dove, e quando lo diſſi mai? In qual capo? In qual periodo? In qual linea? Diſſi certo alla pagina 282. del mio Libro, che i Criſtiani perfetti *non vogliono aver biſogno* della aſpettazione de' beni eterni, *per ſeguir la Virtù*. Ma altro è il dire, che un Criſtiano, quando è perfetto, depone la ſperanza de' beni eterni; ed altro il dire che egli non vuole aver biſogno di una tale ſperanza per operare virtuoſamente. Perciocchè chi depone la ſperanza, non ſpera più, il che non è lecito al Criſtiano; ma chi non vuole aver biſogno della ſperanza per operare virtuoſamente, non laſcia già di ſperare, e di operare per quella ſperanza, che egli ha; ma vuole operare per un' altro motivo ancora, il qual ſolo ſenza la ſperanza gli baſterebbe. E queſto motivo è il merito, e la dignità iſteſſa di Dio. Ora io dimando al P. Anſaldi, ſe ſia lecito al Criſtiano operare virtuoſamente, e ſervir Dio per tal modo; e ſe il ſervirlo per tal modo, cioè per l' aſpettazione de' beni eterni, e inſieme per la dignità ſua ſia un ſervirlo *abſque expectatione*. Ma di queſto dovrò forſe dire in altro

luo-

luogo. Che poi il P. Anfaldi mi tenga per ignorantiffimo eziandio ne' primi principj della Religione, nol moftrano affai quelle due gentilìffime pagine del fuo Libro, la 181., e la 182? Efce egli quivi con una diftinzione, la qual dice aver tratta dalle Scuole dei Teologi: potea dire, dalle Parrocchie, ove fi fpiegano a' Fanciulli gli elementi della Criftiana Dottrina. La diftinzione fi è quefta, che l' amore di Dio altro è di amicizia, altro è di concupifcenza: l' amor d' amicizia è, quando fi ama Dio, perchè è buono in fe fteffo, il quale è amor più perfetto; l' amore di concupifcenza è, quando fi ama Dio, perchè è buono a noi, e ci è cagione di eterna felicità; e quefto amore è meno perfetto. Una tal diftinzione, che ufcita forfe dalle Scuole dei Teologi, è poi venuta eziandio in quelle dei Fanciulli, la qual fanno tutti gl' idioti, e, come dice poco appreffo il P. Anfaldi, *vel in folis Chriftianæ Religionis Elementis initiati*, una tale diftinzione dunque dice effo Padre, che per alcuno accidente, e parlandofi forfe di tutt' altro, mi farà giunta all' orecchio: *nempe fando aliquid forte ejus pervenit ad aures*; e che io intendendola tortamente, come ignorante di tali mifterj: *horum myfteriorum expers*, ne ho dedotto, che l' amore di concupifcenza non fi inchiuda nell' altro, che è di amicizia; che fia un' amor vile, e mercenario; e che perciò non fi convenga al perfetto Criftiano; nelle quali propofizioni, fegue il P. Anfaldi, ben veggono i princi-

pian-

pianti stessi essere più spropositi, che parole: *majore numero errata esse, quam verba*. Così son gentili quelle due pagine. Sappiate però, P. Ansaldi, che nella mia fanciullezza io ebbi un santo Parroco, il qual m' instruì con molta diligenza e carità, e non *fando aliquid*, nè per accidente, ma con somma avvertenza spiegommi assai bene, come io dovessi amar Dio. Ed essendo ancor giovinetto, passai poscia alle Scuole de' Padri Gesuiti per apprendere il parlar latino, e i principj dell' eloquenza, e del verseggiare; i quali Padri ammaestrandomi eziandio nei precetti, e nella creanza cristiana, mi sepper ben dire, altro essere l' amor d' amicizia, altro l' amore di concupiscenza, e questo essere men perfetto di quello. Non mi disser già, per quanto me ne ricorda, questo essere *minus perfectiorem*, come voi dite alla pagina 184., con che vi confesso, mi avete messo in qualche confusione; perchè io so bene, che voglia dir *minus*; e so ancora, che voglia dire *perfectior*; ma che voglia dire *minus perfectior*, non so. Pur cheche siasi della vostra espressione, io distinguo assai bene le due maniere di amar Dio; nè son nato in paese sì barbaro, nè così rozzamente educato, che non mi debbano esser venuti a notizia, se non se a caso, e per ventura, i primi lumi della Cristiana Religione.

Le ultime due pagine poi del Libro del P. Ansaldi molto più artificiosamente mi accusano, facendolo per maniera di scusarmi; e ben si vede, che desi-

desidererebbon di essere una bella perorazione. Dice egli quivi in primo luogo, che quantunque di infinita laude stimi esser degno il Signore di Maupertuis per avere della Filosofia Cristiana così dirittamente ragionato; non però vorrebbe, che fossero prese in mala parte le cose, che io ho scritte in contrario. E per iscusarmi aggiunge, che io l'avrò fatto per passatempo, *animi ergo*; e senza vederne le conseguenze; e che avendo io forse dubitato, non sieno alcuni, i quali poco o nulla si movano per la speranza de' beni eterni, con buona intenzione ho proposto loro da imitare gli Stoici, che seguirono la virtù senza speranza. Ed avendomi per tal maniera escusato, viene amorevolmente ad avvisarmi, che io, volendo scrivere sopra tali materie, avrei ben dovuto considerare, quanti seguaci oggidì abbia il Locche, e quanto pericoloso sia il volere in mezzo alla luce de' nostri tempi commendare, e celebrar tanto le ombre, e le tenebre degli antichi Stoici, mettendole in comparazione della Filosofia Morale de' Cristiani; e che essendo ora non pochi nelle Nazioni straniere, i quali altro Dio non conoscono, se non la natura, potranno questi credere, che io scrivendo, come ho scritto, abbia voluto fare un' offerta al loro idolo. Così il P. Ansaldi. Leggete le due sopraddette pagine, e vedrete, se io le abbia bene intese. E se le ho bene intese, io dimando, che voglia dunque dire quel commendar tanto il Signore di Maupertuis, che della Religione

ne abbia così ben ragionato, e scusar poi me, che abbia scritto in contrario? Non vuol' egli dire, che io abbia scritto in contrario della Religione? E poi quali scuse? che io l' avrò fatto per passatempo, e non veggendone le conseguenze; quasi che il farlo per passatempo fosse un non farlo, e il proporre gli Stoici da imitarsi mettendo da parte la Religione non fosse cosa per se stessa assai empia senza altre conseguenze.

Ora per tanti luoghi da me citati, e per tanti altri, che citar potrei, credo essere assai manifesto, quale orribil macchia, e vergogna abbia imposta al mio Libro il P. Ansaldi, mostrando, che in esso io abbia sprezzata la Religione per sostenere gli Stoici. E ciò posto non debbo io, come buono e leal Cristiano, rimovere dallo stesso Libro una tal macchia? Non sono io obbligato di far vedere, che egli non ne ha nè pur l' apparenza, nè pur l' ombra, così che a credere, che l' ombra sola vi sia, bisogni o non averlo mai letto, o essere il men veggente di tutti gli uomini? Ed io credo di provedere abbastanza all' onore del P. Ansaldi, dicendo, che egli non l' avrà mai letto, e solo ne avrà udito da alcuno, il quale avendo forse sognato di leggerlo, avrà poi creduto di averlo letto. Imperocchè che direte voi, Lettore umanissimo, se io farò vedervi, e toccar con mano, non solo che io non sono un tale Stoico, che voglia levar via la Religione, ma che non sono Stoico in niun modo,

do, che in quel mio Libro niente ha di Stoicismo, che quel mio Libro è contrariissimo agli Stoici? veggiamolo a parte a parte.

Quel Libro mio contiene due parti, prima la Filosofia Morale ridotta in compendio, indi un Ragionamento, contro cui il P. Ansaldi s' è mosso, sopra la Filosofia Morale del Signor di Maupertuis. Ora in quale di queste due parti ho io mai dichiarato, accennato, dato indicio di essere Stoico? Più luoghi reca di esse il P. Ansaldi secondo varie occasioni, e quantunque in latino gli rechi, e a modo suo, pur non n' ha alcuno, in cui io acconsenta mai agli Stoici; le sentenze de' quali ho io disapprovate sempre nella Filosofia, non mai approvate nel Ragionamento. Scorriamo brevemente i luoghi tutti, dove io ho fatta menzione degli Stoici, e delle loro opinioni.

Cominciamo dalla Filosofia. Io ho esposta alla pagina 25. la proposizion famosa degli Stoici, cioè che la felicità consiste tutta nella sola Virtù. Or questa proposizione non l' ho io quivi negata affatto? Non ho argomentato di proposito contro di essa? non l' ho rigettata? non ho io deriso gli Stoici, i quali per sostenerla non vollero chiamar beni la sanità, la robustezza, la bellezza? E sì quella è pure la proposizion principale della loro Filosofia, da cui tutte l' altre dipendono; e la quale chi levasse allo Stoico, non sarebbe più Stoico. Come posso io dunque parere Stoico avendo levata di mez-

zo una tal proposizione? Nè mi si dica, che io abbia ciò fatto per volere in quel Trattato seguire Aristotele. Perchè in prima non avrei voluto seguire Aristotele, se gli Stoici fossero le mie delizie, come dice il P. Ansaldi, e i miei amori; e poi in quanti luoghi di quello stesso Trattato mi sono io rimosso da Aristotele? Perchè dunque non me ne sarei rimosso anche in questo? Come non avrei abbandonato Aristotele per seguire gli Stoici in una opinione tanto importante, avendolo tante volte abbandonato per andar dietro a Platone?

Ma seguitiam di vedere gli altri luoghi della Filosofia. Alla pagina 37. vengo di nuovo a far menzion degli Stoici, rammemorando quella loro così famosa sentenza, che tutti i virtuosi sieno egualmente virtuosi, e così egualmente felici tutti i felici; e tale opinione non l' ho io parimente in tutto quel capo rigettata? Non ho io detto, aver gli Stoici mutato più tosto i nomi, che le sentenze? Non gli ho io ripresi di aver proposta agli uomini una felicità impossibile? Torno poi agli Stoici nella pagina 57. e nella seguente. Non mi rido io quivi di quella loro opinione, che sottoponeva tutte le cose al destino eziandio le azioni umane? Ma qual dispetto maggiore potrebbe farsi agli Stoici, che negar loro quel così grave e magnifico insegnamento, che tutte le passioni sieno cattive di lor natura, onde argomentavano, che dovessero estirparsi del tutto, e in ciò riponevano il fasto, e l' alterigia della lor

Set-

Setta? Ora questa sentenza non l' ho io nella pagina *67.* e nelle seguenti combattuta con ogni sforzo, e tolta via? Qual luogo è, ove io abbia fatta menzione della loro Filosofia, e non le abbia contraddetto? Ecco che alla pagina 112. non ho voluto concedere agli Stoici, che debba aver tutte le Virtù chiunque ne abbia una sola, senza aggiungervi, che quell' una sola sia in grado eccellentissimo: ciò, che vi aggiungeva Aristotele; gli Stoici non volevano aggiungervi. Ecco che alla pagina 118. sgrido gli Stoici, perchè facevano eguali tutte le colpe. Ma qual conclusione potea proporsi maggiormente contraria agli Stoici, che quella, che io stabilisco alla pagina 202., e ciò è, che il piacere sia per se stesso un bene? Quale Stoico fu mai, che ciò dicesse, o stimasse, seguendo i suoi principj, di poter dire? Ne è da credere, che io qui abbia voluto favorire Aristotele; da cui mi sono in questo luogo non meno che dagli Stoici, allontanato. Finalmente dove io descrivo la felicità, formandola di tutti i beni sì dell' animo, come del corpo, non senza aggiungervi anche i doni della fortuna; chi può mai riconoscer quivi uno Stoico? Chi è così ignorante dell' antica Filosofia, che non sappia aver gli Stoici stabilita la felicità ne' beni soli dell' animo senza più? E nel fine di quel capo stesso, in cui conchiudo la Filosofia tutta, qual rispetto ho io degli Stoici? Non conchiudo io quivi, niente altro alla natural ragione rimanere, se non che di segui-

re o Aristotele o Platone? Che considerazione fo io degli Stoici? Che riguardo ne ho? Così gli ho considerati per tutta la Filosofia.

Vegniamo ora al ragionamento, che scrissi contro il Signor di Maupertuis, e veggiamo quali indicj ne mostri egli, che io sia Stoico. Nel principio stesso, cioè nel capo primo, che comincia alla pagina 241. io esco subito dicendo, che la felicità non consiste nel solo piacere; il che viene a dire, che consiste bensì nel piacere, ma altro ancora vi si ricerca. Ora io dimando, qual fu mai degli Stoici, che avesse ciò detto? Non raccolsero essi la felicità tutta nella virtù sola? Nel fine dello stesso capo alla pagina 247. proponsi una quistione, se la felicità, essendo più durevole, debba per ciò dirsi maggiore; la qual cosa avendo negata gli Stoici, l' afferma il Signor di Maupertuis, & io mi dolgo in questo luogo, che egli l' abbia solamente affermata, e non ancor dimostrata, e desiderava, che egli facesse più male agli Stoici, che non ha fatto: de' quali se dico non essere da disprezzarsi l' autorità, sono Stoico per questo? Dee credersi per questo, che io acconsenta alle loro opinioni? Volgasi quella carta, e vedrassi, che io conchiudo per tal modo: *così argomentavan gli Stoici, la cui ragione io non dico, che sia vera, dico, che è da pensarvi sopra, e da averne considerazione*. Fin quì del capo primo. Il capo secondo poi che ha egli, onde io possa esser creduto più tosto Stoico, che Peripatetico, o Platonico,

nico, o Epicureo? Lo ſteſſo può dirſi del terzo. Nel quarto, eſſendo che il Signor di Maupertuis per certa ragion ſua avea ſtabilito, che foſſer gli Stoici da anteporſi agli Epicurei, venendo io in queſta conſiderazione, (vedete, leggiadro Stoico ch' io ſono) ſoſtengo, quella ragione non eſſere di niun momento, e che, ſe altra il Signor Maupertuis non ne avea, così bene potea farſi Epicureo, come Stoico. Nel capo quinto, e nel ſeſto, richiedendolo la materia, ho favellato degli Stoici più ampiamente, che altrove, riferendo però ſempre le loro opinioni ſenza mai approvarle, ſalvo alcune, che ſono comuni a tutti gli altri Filoſofi. E perchè pare, che il P. Anſaldi in queſti due capi principalmente inſiſta; però ſono da eſaminarſi con più diligenza, e quantunque io ſia per parlarne più diſteſamente in altro diſcorſo, non laſcerò quì di dirne in generale quel tanto, che baſtar poſſa a far conoſcere apertamente, come io nè pure in queſti due capi poſſo parere Stoico, ſe non forſe a chi gli legga dormendo. Che coſa faceſſe il P. Anſaldi, quando gli leſſe, ſe pur gli leſſe, ſel vegga egli.

Nel quinto capo adunque, il qual comincia alla pagina 268. io dico in primo luogo, che il *Signor di Maupertuis non ha deſcritta aſſai bene la Filoſofia degli Stoici, riducendola a certi tre capi, a cui la reſtringe egli, e che l' avrebbe deſcritta meglio, e propaſtane una più chiara idea, ſe aveſſe moſtrato prima, come eſſi riponeſſero la felicità* nel-

nella virtù sola; poi come quindi traessero le regole delle azioni, e de' costumi; e sopra tutto come levassero dal numero de' beni i comodi del corpo, e i doni della fortuna; ed aggiungo, che ciò facendo avrebbe forse scoperto, come e quando imponessero all' uomo di ammazzar se stesso; portando io opinione, che anche in ciò pretendessero essi di seguir la ragione. Ora chi è, che in tutto questo possa reputarmi per Stoico? Che tale sarei veramente, se riferendo le strane loro opinioni, ancor le approvassi. Ma dove le approvo io? Che se il riferirle lo stesso è, che approvarle; come non sarò io e Peripatetico insieme, e Platonico, ed Epicureo, avendo in più luoghi riferito le opinioni di tali sette? Vengo poscia nel fine dello stesso capo quinto ad un luogo, nel quale il Signor di Maupertuis si maraviglia, come potesser gli Stoici stabilir le regole delle azioni, senza aver prima stabilita nè l' immortalità dell' anima, nè l' esistenza, nè la providenza de' loro Dii, e come senza speranza di premio, e senza paura di castigo giungessero tuttavia a così alto grado di perfezione, che appena che i Cristiani vi giungano, quantunque mossi e stimolati dall' aspettazione de' beni eterni, e dal timore degli eterni castighi. La qual maraviglia del Signor di Maupertuis parendo a me, che facesse poco onore a' Cristiani, ed anche alla providenza, mi sono ingegnato di sminuirla; ed ho detto, che avendo naturalmente gli uomini dinanzi all' animo una certa

idea

idea della immutabile e sempiterna onestà, anteriore alla conoscenza de' falsi Dii, e dell' immortalità dell' anima, poterono gli Stoici trar da essa quelle lor regole, senza pensar a premio nè a castigo; e ciò potea bastar loro a proporre una virtù umana, e naturale; bastar non potrebbe a' Cristiani, che un' altra ne vogliono molto più nobile, soprannaturale affatto e divina; e però debbon cercarla per altri mezzi, e aver ricorso alle testimonianze, ed ai comandi di un Dio. Potrei io qui parere Stoico? Ma che altro so io in questo luogo, se non che riferire, come gli Stoici traessero le loro regole dall' idea dell' onestà, e si contentassero d' una virtù umana, e naturale? Della qual però ben si vede, che io non sarei contento, dicendo, che la virtù de' Cristiani è assai più nobile, e più sublime. Nè dissimulo io già, anzi apertamente confesso, che quando ho detto, aver gli Stoici seguita la naturale onestà, traendo da essa le regole delle azioni, non ho saputo biasimarli. Dirò anche più: gli ho lodati nell' animo mio. Ma dovrà egli dirsi, che io sia Stoico, perciocchè lodo gli Stoici di aver seguito l' onestà? Quai Filosofi non la seguirono? Non la seguirono i Peripatetici? Non la seguirono i Platonici? Gli Epicurei, che la deformarono in molti modi, pure intesero di seguirla; e fu l' intendimento loro da lodarsi. Qual uomo è, che non abbia sempre dinanzi all' animo questa autorevole onestà, che vuol' esser seguita per se medesima, mostrandogli le virtuose

se azioni, e comandandogliele? Che non s' è già ella fatta vedere solamente agli Stoici; s' è fatta vedere, e fa vedersi a tutte le menti, maestra immutabile, e direttrice sempiterna dei lor voleri. Laonde il seguir l' onestà, e prender norma da essa per rettamente operare, non è una laude propria degli Stoici; è una laude comune di tutti i Filosofi, o più tosto un certo nobilissimo istinto di tutti gli uomini; e chi loda gli Stoici d' averla seguita, non gli loda d' essere stati Stoici; gli loda d' essere stati uomini; nè crederò io di dover parere Stoico per avergli lodati di quello, di che si lodano tutti gli altri.

Ma vegniamo oramai al capo sesto, il qual comincia alla pagina 277., sopra il quale procurerò d' esser breve, si perchè temo di essere stato soverchiamente lungo nel quinto, sì perchè di queste istesse cose mi converrà ragionare in altro luogo. Io dunque nel sesto capo, come leggendolo potrà ognuno avvedersi, non altro intendo, se non che di mostrare, che certi insegnamenti degli Stoici non sono contrarii agl' insegnamenti de' Cristiani, come era paruto al Signor di Maupertuis, anzi essere tra quelli e questi una certa quasi amicizia, e conformità. Il che potrei similmente dire di molti insegnamenti dei Peripatetici, di molti dei Platonici; e siccome non per questo sarei riputato nè Peripatetico nè Platonico, così non credo di dover' essere riputato nè Stoico pure. Ma veggiamo di quali insegnamenti ho

ragio-

ragionato. Ho detto alla pagina 279., aver gli Stoici insegnato, che dovesse l' eterna ed immutabile onestà essere preferita a tutte le cose; nè questo insegnamento essere tanto contrario alla dottrina de' Cristiani. Ho detto poi, che insegnavan gli Stoici la pazienza, volendo, che l' uomo soffrisse i mali, senza che la ragione se ne turbasse; nè in ciò pure ho creduto, che molto si oppongano alla Cristiana dottrina. Ho detto finalmente alla pagina 287., aver gli Stoici benissimo insegnato (che che ne dica il Signor di Maupertuis) che debba l' uomo servir, quanto può, al ben comune, e studiarsi di giovare altrui; nè tale insegnamento esser punto contrario alla carità del Cristiano. Ora se io dico, che gli Stoici volevano, che fosse anteposta a tutte le cose l' onestà, non voller lo stesso e i Peripatetici ancora, e i Platonici? Se io gli lodo d' aver insegnata la pazienza; non la insegnarono gli altri Filosofi? E se dico, che insegnarono all' uomo di dover giovare agli altri, qual Filosofia è, anzi qual arte, qual disciplina, che non possa pigliar per se questa lode, e farla sua? E certo che l' onestà, la pazienza, la carità non sono degli Stoici solamente, ma di tutti; e chi loda queste qualità negli Stoici, non loda gli Stoici, loda le qualità stesse. Che se io trovo alcuna conformità tra certi loro insegnamenti, e quei de' Cristiani; e tale conformità mi piace, e la approvo, perchè dovrà egli argomentarsi che io sia Stoico, e non più tosto, ch' io sia

Cristiano? Anzi avendo io contraddetto agli Stoici in tutti i luoghi fuori che in quelli, in cui mi sono paruti alquanto simili a' Cristiani, chi non vede, che Cristiano del tutto debbo essere riputato, e non Stoico? Benche, essendo Cristiano, non mi credo io già di essere per ciò tenuto a disprezzare i doni della natura, e vituperargli, massimamente la ragione, e la virtù; che son pur doni di Dio anch' essi, nè posson' esser cattivi da lui venendo.

E già potete accorgervi, Lettore umanissimo, ch' io sono entrato nell' altra parte del mio discorso, nella quale mostrar debbo, come in tutto quel libro mio, di cui or disputiamo, niente ha, onde possa parere a veruno, ch' io voglia anteporre la Filosofia Stoica alla Cristiana Religione. Perchè come potrei parere Stoico così perduto in un libro, in cui non posso parere Stoico di niun modo? Può egli credersi, ch' io voglia anteporre alla Religione una Filosofia, ch' io non professo, ch' io non approvo, ch' io non ho mai tenuta, nè tengo per mia? Mostrimi il P. Ansaldi un luogo solo del mio libro, in cui io abbia la Filosofia degli Stoici alla Cristiana Religione o preferita, o uguagliata. All' incontrario quanti gliene mostrerò io, ne' quali manifestissimamente antepongo la Religione, non dico alla Filosofia degli Stoici, ma a qualsivoglia Filosofia? E quantunque, come Filosofo, avessi potuto tacermi della Cristiana Religione, e non volere entrare in essa per riverenza; pur quante volte me le

sono

ſono accoſtato, e con riſpetto ſempre e venerazione? Vedete la pagina 93., ove ragionaſi della magnanimità. Propoſta quivi la quiſtione, ſe la magnanimità del Filoſofo ſi accordi con l' umiltà del Criſtiano, non entro io con queſte parole: *io ho propoſto di non volere per conto alcuno in queſto Compendio entrare nella Filoſofia Santa de' Criſtiani. Forſe che in altro luogo moſtrerò, quanto lume abbia eſſa recato alla naturale Filoſofia, e quanto l' abbia adornata in tutte le parti, e perfezionata.* E procedendo avanti non ho io rimeſſa la quiſtione al parere di Maeſtri provatiſſimi fra' Criſtiani, del Rodriguez, del de Aguirre, e dell' incomparabile S. Tommaſo? E' egli queſto tenere in poco conto la Religione Criſtiana? Per onor della quale che coſa poteva io far di più di quel, che feci, in così breve Trattato? Io dovea ſtendere la Morale breviſſimamente per un nobiliſſimo, ed ornatiſſimo Giovane, che deſiderava vederla per meglio intendere affari di cavalleria, e farſi più copioſo nel dire, e più eloquente. Come poteva io in queſto intendimento ſervir meglio alla Religione, che moſtrando di tanto in tanto i difetti della Filoſofia ſteſſa; ed avviſando in ultimo, che alla Religione ſi appartenea di emendargli? Or non è queſto quello appunto, ch' io feci? Leggaſi il capo ultimo, che chiude la Filoſofia tutta, e incomincia alla pagina 221. In quanto timore laſcio io quivi i Peripatetici, in quanto dubbio i Platonici della loro felicità? Non dico io forſe alla pagina 234.,

che si vorrebbe un qualche Iddio, il qual venisse dal Cielo per insegnarcela? Non dico forse, che venendo a noi questo cortese Iddio, dovremmo volger le spalle ai Filosofi, ed ascoltar lui solo? E appresso non aggiungo io, essere lui venuto, ed aver mostrata agli uomini la loro vera felicità? Non mi sdegno contro coloro, che negano di ascoltarlo? E se non entro a spiegare quelle maravigliose, e divine lezioni, chi potea ciò da me esigere, uomo laico, e non teologo? Il qual, restringendomi dentro i limiti della natural ragione, così chiudo in ultimo la Filosofia, che anzi che chiuderla, par, ch' io la levi di mezzo, e, per lasciar tutto il luogo alla Religione, affatto la rimova, mettendo in dubbio, se quella felicità, che essa ne mostra, altro non sia, che un vago nome di significazion vuoto. E parlando io di questo modo, può egli cadere in animo di chi che sia, che io abbia voluto la Filosofia degli Stoici alla Religione anteporre? Qual' uomo è così privo di senso, che possa crederlo?

E mi sarei forse cangiato di opinione scrivendo poscia il Ragionamento contro il Signor di Maupertuis, che è l' altra parte del libro mio? Ma qual segno ne mostra egli, quale indicio? Nella pagina 273., dove prima cominciasi a dire della Religione, io commendo molto il Signor di Maupertuis, che grandissima autorità le abbia dato. Nella pagina 275., perciocchè il Signor di Maupertuis s' era maravigliato, come gli Stoici conseguissero tanta virtù, quanta

ta appena ne conseguiscono i Cristiani, io rispondo la virtù degli Stoici essere stata virtù naturale, quella de' Cristiani soprannaturale del tutto e celeste. Nella pagina 277. conchiudo, che gli Stoici, obedendo alla natura, servivano Dio senza accorgersene, la qual lode potrebbe darsi anche alle fiere, ed agli alberi; laddove i Cristiani lo servono accorgendosene, il che non è proprio se non degli Spiriti immateriali e ragionevoli. Nella pagina 279. non dico io, la tranquillità del Cristiano essere molto più nobile, e più magnifica, e più divina, che non quella degli Stoici, e trar seco certe ammirabili dolcezze, di cui gli Stoici son privi? E nella pagina 281. non dico io, che il Cristiano aggiunge alla virtù della pazienza certo riguardo, che non vi aggiungevan gli Stoici, e con ciò la rende più nobile, e più prestante? E nella pagina, che segue, non dico io, che la Cristiana Religine promette a' virtuosi così alto premio, e così magnifico, che a petto di esso niente è ciò, che può promettere la natura? Non dico, che ogni altra Filosofia dee tacersi dinanzi a quella de' Cristiani? In somma qual luogo è in tutto quel mio ragionamento, nel quale venendo a dirsi della Filosofia, e della Religione, non questa a quella di gran lunga si preferisca? Però volendo il P. Ansaldi venir meco a contesa, e sottrarre il Signor di Maupertuis alle mie objezioni, qual quistione potea proporre più inopportuna, più fuor di ragione, e di proposito, che quella: *quantum*

tum Philosophia Morali Stoicorum Religio præstet. Ho io mai negato, che la Religione Cristiana sia da anteporsi alla Filosofia degli Stoici? Ho io mossa quistione di ciò in tutto il mio libro contro il Signor di Maupertuis? Di che sia stata quistione tra quel chiarissimo Franzese, e me, dirò nel seguente discorso. Intanto però non doveva io rimovere dal mio libro una così grave macchia, come è quella, che gl' impone il P. Ansaldi? E sarà chi me ne incolpi? Non avrei mostrato di essere veramente Stoico se comportata l' avessi? Ma qual ragione, o P. Ansaldi, a cui mi volgo in sul finire del mio discorso, qual ragione ha potuto indurvi a volermi così fieramente assalire, e movere tanta guerra ad un libro morale, che non era molesto a niuno, niuno accusava, niuno offendeva, cercando di esercitar così le virtù, che insegnava? Con quanto rispetto, con quanta moderazione ho scritto io contro il Signor di Maupertuis? Il qual son certo, che per la grandezza dell' animo suo, come savio e valoroso uomo, non vorrebbe essere stato da voi difeso per tal modo. Nè io però vi accuso, nè di voi mi dolgo: so, quanto possa l' ambizione del cotraddire, e quanto vaglia, appresso voi altri gran Letterati, il desiderio di uscire alle stampe; e so ancora, che se, scrivendo le vindicie, mal giudicaste del mio libro, ne giudicaste meglio in altro tempo. Voglio, che presso me vi scusi la vostra incostanza. Che umana, che cortese, che gentil lettera fù quella, ch

me

me ne scriveste prima, che uscissero coteste vostre vindicie! E quanto soave, e cortese quell' altra, che me ne scriveste, dopo che furono uscite! Le quali certo non avreste scritte in quel modo, se aveste creduto di scriverle ad un perturbatore della Religione; e dicendo in esse, che la nostra era *una quistione puramente Filosofica, e circa materia non importante*, ben mostra, che voi allora giudicavate, la Religione non avervi parte niuna. Le quali lettere avendomi voi stesso conceduto, ch' io renda pubbliche (che altrimenti non l' avrei fatto) esporrò quì volentieri per provedere all' onor vostro, ed al mio, acciocchè intendano i posteri, che se del mio libro mal giudicaste ad un tempo, ne giudicaste meglio ad un' altro, nè sempre poi vi ingannaste.

Lettera del P. Cast' Innocente Ansaldi al Signor Francesco Maria Zanotti scritta di Ferrara li 2. Giugno 1754.

ESsendo V. S. Illustrissima altrettanto compito e generoso, quanto che celebre e dotto, mi permetterà, che con codesta mia mi dia l' onore d' inchinarmele ossequiosamente, onore, cui non potei avere ne sei o sette giorni, che fui costì un mese fa, abbenchè me lo procurassi, e soltanto potei umigliarmi al suo Signor Fratello veneratissimo, ed alle di lui Signore, quali fui a visitare per ubbidire anco alla Signora Franzoni nostra Religiosa quì in Ferrara.

Dirò

Dirò poi a V. S. Illustrissima, qualmente allora mi diedi il vantaggio di comperare l' ultimo suo libro, letto da me con quel frutto, che cagionano le di lei composizioni tutte; e nel Ragionamento intorno al libro di M. Maupertnis, abbenchè scorgessi la solita mano maestra, ed il fare classico di V. S. Illustrissima, pure mi parve, che alcune cose non corrispondessero alle mie anticipazioni, dalle quali gli argomenti suoi non mi svelsero, tutto che massima sia presso di me, come appresso ognuno esser deve, la di lei autorità. Perloche mi sono avanzato a distendere li miei riflessi così: Vindiciæ Maupertuisianæ ab Animadversionibus Viri Clarissimi Francisci Mariæ Zanotti, quibus quantum Philosophia Morali Stoicorum præstet Religio in infelicitate vitæ minuenda demonstratur. *Non sembrandomi, che la sempiterna, ed immutabile onestà degli Stoici, comeche non altro attributo avente, che una certa autorità ed impero, possa aver' avuto forza di consolare gli Stoici stessi, e parendomi indispensabile (considerato, com' è, il cuore umano) la speranza di uno stato migliore, fosse ben' essa una lusinga.*

Sono pertanto in istato di far stampare questo mio libro; ma nol vorrei fare senza il di lei consentimento, cui priegola di darmi, imperciocchè sono io l' uomo il più pacifico, che si possa trovare sulla terra; cioè nel mio libro un jota non v' è, di cui V. S. Illustrissima possa mai un dì lagnarsi, fosse ben' ella più dilicato della stessa dilicatezza; anzi servir dee questo per un publico e perenne attestato dell' altissima stima, e profon-

fondissima venerazione, che io ho per lei, e pel suo gran merito, e sapere. E' questa una questione puramente Filosofica, e bisogna compatire il genio, che ho sempre avuto per codesti studj, del quale alcun misero saggio ne diedi ne' miei libri: De traditione principiorum legis naturalis, *ed in quello contro il Clerc:* De futuro sæculo ab Hebræis ante captivitates cognito, *che per altro ben conosco essere assai imperfetti. Che se disputando contro stranieri, eterodossi, e morti, inimicissimi della Nazion nostra, e della Religione, ho io però sempre procurato di dimostrarne rispetto, e stima; cosa far debbo poi con un nazionale, ortodosso, vivente, celebre, dottissimo, quale è V. S. Illustrissima, che ha favorito il Fratello nella scorsa quaresima in S. Domenico con nostra infinita obbligazione? Comeche adunque in altro modo dimostrargli non posso la mia gratitudine, gliela mostrerò nella presente occasione, in cui vedrassi, che due uomini circa materia non importante possono pensare diversamente, ma che l' uno ha dell' altro un' amore, ed una venerazione, che non ha pari. Ella dunque mi onori di darmi quella fede, che merito, e di avere a grado, che si stampino codeste mie osservazioni, molto più che non potrei nè pure dispensarmene, per avere avuta la facoltà dai Superiori, ed averle quì a non pochi in parte comunicate. Ma in ogni evento mi onori assai più col mettermi nel numero glorioso de' servidori suoi, come già lo sono da gran tempo in quello de' suoi ammiratori; con che esibendomi ad ogni suo veneratissimo comando, col più profondo ed ossequioso rispetto mi dico.*

Lettera del P. Cast' Innocente Ansaldi al Signor Francesco Maria Zanotti scritta di Piacenza li 9. Settembre 1754.

Giacchè la benignità di V. S. Illustrissima fu singolare cotanto, che mi diè permissione di stampare le mie osservazioni sopra il di lei Ragionamento, e dippiù degnossi comandarmi, che gliene facessi avere due copie; io che presentemente mi ritrovo in Piacenza per vedere li miei; sapendo, che l' opera mia è terminata, ho pregato un' amico, che è in Ferrara, ove subito ne capiteranno alcune copie, di farne avere a V. S. Illustrissima costì, cui supplico di degnarsi di accettarle, quale tenue attestato dell' ossequio mio; e se mai onorare mi volesse di accettarne più altre, basta un sol cenno per ubbidirla in un' affare, che mi riputerò sempre ad impareggiabile onore.

Mi lusingo tuttavia, che se non le piaceranno le riflessioni stesse, non le dispiacerà però, che io abbia al Mondo palesata la mia venerazione verso di V. S. Illustrissima, che ben le si dee con il Mondo tutto; mentre posso assicurarla, che per tutte le Città, ove son passato, e mi è capitata congiuntura di parlare di lei, ho potuto scorgere la fama del suo nome cotanto amplificata, e stabilita appresso ogni genere di persone, che quasi mi sono pentito di essermi posto ad un' azzardo così singolare, sembrare forsi potendo a taluno, che io innanzi di accingermi all' impresa, non abbia fatta

suf-

sufficiente riflessione alla infinita distanza, che passa fra V. S. Illustrissima e me, che dovevo contentarmi di ammirarla.

L' unica cosa però, che mi consola in tutto questo affare, si è, che letta poi con commodo la di lei Peripatetica Filosofia, mi sono trovato cotanto conforme a lei di sentimenti, che sembra, ch' io altro non abbia fatto, che applicargli nella disputa contro il suo Ragionamento. Perchè se ho insistito contro certo di lei passo a pag. 282., potrò sempre per mia discolpa ricorrere a quella ammirabile dottrina di V. S. Illustrissima Parte V. Cap. X., ove della amicizia, che nasce da virtù, parlando, scrive sapientissimamente così: Sebbene non potendo il virtuoso non essere e piacevole, e liberale, e cortese, e magnanimo, non può non essere ancora cosa molto utile, e molto gioconda, e chi l' ama in quanto è virtuoso, viene per conseguente ad amarlo anche in quanto è utile, e in quanto è giocondo. E però tale amicizia pare, che abbracci in certo modo e contenga le altre due; & anche per ciò dicesi perfettissima. *Oltre quanto insegna, che nella sola Cristiana Filosofia evvi la dottrina di potere diventar giusto chi ha peccato, oltre tante altre belle Dottrine al Capo XVII. di essa Parte V., e quel divino passo, che conchiude l' Opera:* vorrebbono forse, che lor venisse dal Cielo un qualche Iddio ec. *E certamente che i Filosofi sembra prendano sempre ben di mira a non far discendere dal Cielo in qualche machina un Dio per non sciogliere il nodo alla maniera*

de' Poeti. Ma chi dall' altra parte non saprebbe compatire coloro, che si immaginano non potersi stabilire la felicità dell' uomo, se non si considera il fine, per cui è stato fatto? Pare ad essi quasi, che la Filosofia ne parli, come se l' uomo fosse da se uscito dalla terra, o casualmente dalle nuvole caduto, e però ne inferiscono, che debba essa sempre andar errata, e che, se dalla religione prescinda, non arrivi a conoscere il fine, e per ciò nè pure la felicità della creatura.

Ma io non sò se nè pure avrò ben espresse codeste stesse cose. In ogni caso io volentierissimo mi subordinerò a quanto o ella, o altri saprà meglio farmi vedere in questa materia. Sono sù la partenza da quì. Per li 20., o poco più sarò in Mantova, e alla metà d' Ottobre in Ferrara, lo che le scrivo affinche V. S. Illustrissima sappia, ove si ritrova un suo ammiratore e servo obbligatissimo, che si darà sempre la gloria somma di dimostrarle in ogni incontro la più sommessa venerazione, e di dichiarare alla terra tutta quella profondissima stima, con cui mi riprotesto.

DISCORSO SECONDO

Nel quale il Signor Zanotti espone prima tutte le quistioni nate tra lui, e il Signor di Maupertuis, rispondendo in ciascuna al P. Ansaldi, ove ciò possa farsi brevemente; poi torna a quelle, in cui richiedesi risposta più lunga, e largamente ragiona dell' immortalità dell' anima.

IO credo nel mio primo discorso di avervi abbastanza dimostrato, Lettore umanissimo, come in quel mio libro, che uscì già fuori col titolo di Filosofia Morale, non mai la Filosofia degli Stoici alla Cristiana Religione, ma sempre la Cristiana Religione a qualunque Filosofia di gran lunga, e manifestissimamente anteposi. La qual disputazione non era necessaria, se non l'avesse renduta tale il P. Ansaldi; il quale volendo difendere il Signor di Maupertuis da' miei dubbj, non ha saputo farlo senza travolgere per strano modo i miei sensi, e interpretare pessimamente le mie parole. Ora venendo alla difesa, qualunque ella siasi, che egli ha preso di quel valentissimo uomo, non vi dovrà esser discaro, che io vi ponga prima sotto gli occhi brevemente, e per ordine le quistioni tutte, nate tra il Signor di Maupertuis e me; acciocchè possiate più facilmente intendere, come bene siasi portato in esse il P. Ansaldi difendendo quel suo Franzese, e come abbia soddisfatto

all'

all' aſpettazione moſſa dallo ſteſſo titolo del libro ſuo: *Vindiciæ Maupertuiſianæ*. E però noterò di mano in mano in ciaſcuna quiſtione quello, che egli ſopra vi ha detto, nè laſcerò di riſpondergli toſto, ove ciò poſſa farſi brevemente; ove ricercheraſſi riſpoſta più lunga, mi rimarrò fintanto che io abbia fatto il novero delle quiſtioni tutte; fatto il quale tornerò ai luoghi, che avrò tralaſciati, e procurerò di ſoddisfare al P. Anſaldi in ogni coſa. E ſe io non avrò quel bell' ordine, lucido, e chiaro, che in tal genete di ſcritture ſi richiederebbe, ſpero, che mi perdoneranno tutti quelli, i quali avendo letto il libro del P. Anſaldi, penſeranno quanto ſia difficile non eſſer confuſo, riſpondendo a un libro tale.

E' dunque da ſapere, che avendo il Signor di Maupertuis, uomo in Fiſica, e in Matematica tanto grande, che non pare, che poſſa eſſer piccolo in niuna altra coſa, avendo, dico, compoſto un picciol libro intitolato: *Eſſay de Philoſophie Morale*, fu queſto ſtampato in Londra, ha pochi anni; e quindi paſſato in Francia, ove incontrò alquante oppoſizioni, venne poco appreſſo in Italia. Allora io fui ſtimolato a ſcriverne ſchiettamente il mio giudizio, il che feci in un breve Ragionamento, notando quando un luogo, e quando un' altro, ſecondo che varie difficoltà mi naſcevano. E perchè il Signor di Maupertuis avea diſtinto il libro ſuo in ſette capi, volendo io andar dietro ſolo ai primi ſei,

per

per ciò in sei soli distinsi il mio Ragionamento; e notai nel primo quelle difficoltà, che nel primo del Signor di Maupertuis m' eran nate; nel secondo quelle, che nel secondo, e così di mano in mano; onde vennero a sorgere quasi in ciaschedun capo moltissime quistioni tra il Signor di Maupertuis e me, varie tutte tra loro e diverse, le quali ora brevemente vi mostrerò.

Nel primo capo nacquero tre quistioni. La prima è circa la definizion del piacere proposta dal Signor di Maupertuis, alla quale mostrai di accordarmi poco. E perchè il Signor di Maupertuis la spiega poi molto più nel principio del capo secondo, volendo valersene a formar certa argomentazion sua, anch' io nel capo secondo mostrai di nuovo di esserne poco contento. La seconda quistione si è, se avendo il Signor di Maupertuis stabilito la felicità nel piacer solo, come parmi ch' e' faccia, gli convenisse di renderne qualche ragione, ciò che egli non fa; perchè io credo, che una proposizione tanto agitata, e combattuta non fosse da assumersi così senza prova, come si fanno gli assiomi. La terza quistione poi si è, se dovesse similmente senza prova niuna stabilire il Signor di Maupertuis, che la felicità, essendo più lunga, debba per ciò dirsi anche maggiore, sapendosi con quanto ingegno si sforzassero gli Stoici di dimostrare il contrario.

Ora come si mostra egli valoroso il P. Ansaldi nel primo incontro di queste tre quistioni? Sentite,

come

come difende il suo Franzese. Quanto alla terza quistione si tace del tutto; non ne fa parola. Quanto alla prima venendo a ragionarne nel paragrafo XI. alla pagina 14., confessa, che io ho ragione, e concede, che abbia pensato meglio io, che il Signor di Maupertuis: può ognuno vedere la pagina. Ben mi si fa incontro nella seconda, alla qual venendo nel paragrafo X. alla pagina 11., dice, che il Signor di Maupertuis potea ben porre la felicità nel solo piacere senza renderne ragion niuna, perciocchè egli parla quivi della felicità formale, non della obbiettiva; quasi che chi parla della formale, non debba render ragione di ciò, che dice. Spediamo questa contesa brevemente. La felicità obbiettiva non è altro, se non la somma di quelle cose ultime, che l' uom vuole, e a cui dirige tutte le altre. E perchè conseguendole viene a porsi in uno stato quietissimo e bellissimo, questo stato poi chiamasi felicità formale; onde vedesi la felicità formale essere intrinseca all' uomo, ed esser come un' effetto, che in lui producono le cose, che egli vuole, qualora le conseguisce. Ora se l' uomo volesse le cose solo, in quanto son dilettevoli; siccome queste, in quanto son tali, non altro in lui produr possono, che il piacere, così sarebbe la felicità formale senza alcun dubbio posta nel piacer solo. E similmente se l' uomo volesse le cose, in quanto solo sono oneste, poichè queste, in quanto son tali, non posson che renderlo più nobile, e più prestan-

te,

te, perciò dovrebbe in tal caso riporsi la felicità formale, non nel piacere, ma nella nobiltà, e nella prestanza dell' animo. Che se l' uomo poi volesse le cose e in quanto son dilettevoli, e in quanto ancora sono oneste; poichè queste, tali essendo, in lui producono insieme il piacere, e insieme quella nobiltà e prestanza, che abbiamo detto; sarebbe per ciò da riporsi la felicità formale, non nel piacer solo, ma più tosto in uno stato nobilissimo e prestantissimo congiunto col piacere. Essendo dunque stata sempre tra i Filosofi gran quistione, di qual maniera voglia l' uomo le cose, che egli vuole, se in quanto solo son dilettevoli, o in quanto ancora sono oneste, ne segue, che quistione ancora esser debba, in che sia da riporsi la felicità formale. La quale se il Signor di Maupertuis ha stabilita nel piacer solo, ben potea chiedersi, che ne adducesse la ragione; o più tosto doveva egli addurla, acciocchè gli altri non la chiedessero. Ed ecco levata di mezzo quella difesa, che al Signor di Maupertuis preparata aveva il P. Ansaldi in quella inutile distinzione della felicità formale, e della obbiettiva.

Veggiamo però, come egli sia prode a difenderlo nelle quistioni, che sorgono nel seguente capo del mio Ragionamento: le quali son tre, ma tutte partono da una sola. Avea detto il Signor di Maupertuis, nella vita ordinaria dell' uomo maggior sempre essere la somma dei mali, che quella dei beni, adducendone tre ragioni; et io ho tentato di levar

via queste tre ragioni ad una ad una; di che son nate tre quistioni diverse sopra il valore di tre diversi argomenti. Ora chi non avrebbe creduto, che il valente P. Ansaldi fosse per sostenere le sopraddette ragioni addotte dal Signor di Maupertuis; e se non tutte e tre; almeno due; almeno una? Niuna però, per quanto io m' abbia ricercato il suo libro, prende a sostenerne. E' vero, che nel paragrafo VII. ne mostra il desiderio, e ciò è in questo modo. Io nel capo secondo del mio Ragionamento per introdurmi alla quistione avea detto essere stato sempre costume degli uomini il lamentarsi; che molti lo fanno per una certa ambizione; e che gli Oratori, e i Poeti se n' hanno composto un' arte. Quì esce il P. Ansaldi contro una tale introduziòne con grande animo, e dice, che le querele degli uomini non sono ingiuste; e che io sostenitor degli Stoici dovea approvarle, approvandole essi; e in ultimo con molta carità protesta di non voler credere, che io cerchi di sminuire la miseria degli uomini affine di distoglierli dalla Religione. E parea bene, che, avendo assalita con tanto impeto quella mia introduzione, volesse poi passare avanti e difendere le tre ragioni del Signor di Maupertuis; ma egli di queste si tace, come se di loro non fosse quistion niuna. Il che facendo, potea ben' anche tacersi della introduzione stessa. Poichè quanto al dire, che le querele degli uomini non sono ingiuste, io non ho mai detto, che sieno nè giuste, nè ingiuste. Ho det-

detto solo, che sono alquanto amplificate; nè facea mestieri, che il Signor di Maupertuis le amplificasse maggiormente. Quanto poi al dire, che io, sostenitor degli Stoici, non dovea disapprovar quello, che essi approvarono, io prego il P. Ansaldi, che lasci a me la cura di conservarmi la grazia degli Stoici. E se egli non crede, che io cerchi distoglier gli uomini dalla Religione, non dovea, protestandosene, indurre altri a dubitarne.

Ma passiamo al terzo, e al quarto capo del mio Ragionamento, ne' quali io mossi molti dubbj, e i più di loro non poco importanti al Signor di Maupertuis. Eccoli tutti per ordine. Primo, se i piaceri, essendo tutti sentimenti dell' animo, debbano anche aversi tutti in egual pregio e stimarsi egualmente nobili. Secondo, se distinguendosi i piaceri in quei dell' animo e in quei del corpo, e definendosi gli uni, e gli altri cosi, come gli definisce il Signor di Maupertuis, possa dirsi giusta una tal distinzione. Terzo, se più, che i dolori, sieno i piaceri del corpo. Quarto, se i dispiaceri del corpo, così come i piaceri dell' animo, tanto più crescano, e si faccian maggiori, quanto più lungamente persevera la cagione, che gli produce. Quinto, se sieno in potestà dell' uomo i dispiaceri dell' animo, che provengon da colpa. Sesto, se le verità utili alla vita sieno così poche, e così facili da discoprirsi, come vuole il Signor di Maupertuis. E questi sono i dubbj, che sorgono nel capo terzo. Il

capo quarto par meno fastidioso; pur move le tre seguenti quistioni. Prima, s' egli sia vero, che gli Epicurei solo pensassero ad accrescere i beni della vita, gli Stoici a sminuire solo i mali; poi, quando bene ciò fosse, se dovesser per questo gli Stoici anteporsi agli Epicurei; e finalmente se il piacere sia sempre quello stesso, da qualunque cagione provenga. Alle quali quistioni io non sò, perchè il P. Ansaldi in tutto il libro suo non siasi mai accostato, e le abbia passate in silenzio? di che temo, che quel titolo tanto animoso di *Vindiciæ Maupertuisianæ* vergognar si possa alcun poco, e dolersene; e possa anche dolersi, che siasi tralasciata e la quistione, che è mossa nel capo V.: *se ben riducasi la Filosofia degli Stoici a certi tre capi*. E quell' altra, che è mossa nel capo VI.: *se fosse intendimento degli Stoici il pensar solo a se stessi*. Io credo però, che se quel titolo parlar potesse, e dolersi del suo libro, non già che egli si taccia in tanti luoghi, ma più tosto dorrebbesi, che disputar voglia in tanti altri; perciocchè torce le quistioni di cui disputa, e le scambia per sì fatto modo, che bene spesso prende a difendere il Signor di Maupertuis, o in ciò, che egli non ha mai detto, o in ciò, che io non ho mai impugnato. Il che apparirà dalle cose, che appresso diremo.

Ora venendo al capo V., risponderò prima brevemente al P. Ansaldi intorno alla prima delle quistioni, che quivi nascono; le altre, che nascono nel-

nello stesso capo, e nel seguente, richiedendovisi risposta più lunga, non farò altro per ora che esporre. Dironne poscia, secondo che la materia il richiederà, più ampiamente. La prima quistion dunque, che nasce nel capo V., si è, se possa concedersi al Signor di Maupertuis, che gli Stoici cercassero la felicità, non la virtù, parendo a me, che non possa; perciocchè secondo quei Filosofi la felicità era la virtù stessa. Il P. Ansaldi non mel consente, e dice nel paragrafo LII., che il Signor di Maupertuis parla, non della felicità obbiettiva, ma formale, e questa secondo gli Stoici distinguevasi della virtù. Così ritorna alla vanità di quella sua distinzione. Io rispondo dunque, che la felicità formale appunto, secondo gli Stoici, ponevasi nella virtù; poichè essendo, a parer loro, la felicità obbiettiva non altro, che quell' eterna ed immutabile onestà, la qual voleano osservata, ed obbedita in ogni cosa; l' abito di osservarla, e di obbedirla, che l' uomo contrae in se medesimo, esser dovea, secondo essi, la felicità formale. Ora che altro è un tale abito, se non la virtù? La quale in vero si trae sempre dietro alcun piacere; ma non in questo ponevano essi la felicità, ma in quella; nè si sarebbono abbastanza distinti dagli Epicurei, se l' avessero posta nel piacer solo, nè dai Peripatetici, se l' avessero posta nel piacere insieme, e insieme nella virtù. Le altre quistioni, che sorgono nel capo V., sono le seguenti. Prima, se l' ammazzar se medesi-

desimo, di qualunque maniera si faccia, sia un' ammazzarsi secondo la dottrina degli Stoici. Poi, se una argomentazione, per cui conchiudasi, che, seguendo la ragion sola, debbano tutti gli uomini ammazzarsi, sia argomentazione orribile, e spaventosa, e da levarsi via. Poi, se possa per la ragion naturale aversi qualche opinione d' un' altra vita. Poi, come potesser gli Stoici aver stabilite tra loro le regole delle azioni, senza aver prima stabilita nè l' immortalità dell' anima, nè l' esistenza, nè la providenza de' loro Dii. Una quistion poi nasce nel capo VI., la qual si parte in molte, ed è, se gli Stoici e per l' amore, che insegnavano dover portarsi all' onestà, e per la tranquillità, che credevano di poter trarne, e per la tolleranza loro, e per la non curanza del premio fossero così contrarj a' Cristiani, che non possano conciliarsi con essi in veruna maniera. Il Signor di Maupertuis ha messo tra le due sette tanta lite, che pare non possano mai comporsi, il P. Ansaldi ha accresciuto la discòrdia anche più.

Avendo io fin quì esposte, Lettore umanissimo, tutte le quistioni, ch' io mossi contro il Signor di Maupertuis, ed avendo assai risposto, come io credo, sopra alcune al P. Ansaldi, resta, che io risponda sopra alcune altre, e soddisfaccia in tutto alle obbiezioni di esso Padre. Le quali se egli avesse distintamente proposte, e con ordine, potrei io pure, lui seguendo, ragionarne ordinatamente; ma egli

non

non è gran fatto amico dell' ordine. Di che chiamo in testimonio tutti quelli, che il leggeranno. Mostra veramente nel paragrafo XIII. desiderio di seguirne alcuno, rivolgendo l' intenzion sua a tre punti; ma poi tanto confonde i punti, che ha proposto, e così presto se ne svia, che ben mostra aver conosciuto egli stesso, quanto sieno fuor di proposito. E come nol sarebbono, essendo diretti tutti a dimostrare quello, che non è in quistione per modo alcuno, cioè che la Religione Cristiana sia migliore della Filosofia degli Stoici? Lo dice egli stesso con queste parole: *Quare consequi quisque aperte possit, Philosophia Morali Stoicorum valde praestare Philosophiam Moralem Christianam*. E se la conseguenza è così fuor di proposito, che diremo degli antecedenti, che ad essa conducono? Però pensando io meco medesimo, e rivolgendo nell' animo le tante cose, e senza distinzione niuna dette dal P. Ansaldi, hommi deliberato di seguire un certo mio ordine, considerando prima quelle, che appartengono in qualche modo all' immortalità dell' anima, poi quelle, che appartengono all' atto di ammazzar se stesso, indi quelle, che riguardano i premj promessi alla virtù, e finalmente quelle, che spettano all' onestà. Di quelle, che appartengono all' immortalità dell' anima, dirò ora; rimetterò le altre ad un' altro discorso.

Venendo dunque a quelle cose, che abbiamo detto appartenere all' immortalità dell' anima, per inten-

intender bene, qual quiſtion ſia tra il Signor di Maupertuis e me, biſogna ſapere, che cercando il Signor di Maupertuis, ſe debba l' uomo, allorchè trovaſi infelice, dar morte a ſe ſteſſo, riſponde, che, dove nol trattenga la Religione, eſſendo nello ſtato ſuo naturale ſenza timore, e ſenza ſperanza niuna di altra vita, farà bene a voler' uſcir di miſeria, ed ammazzarſi. In queſto propoſito io ho detto nel mio Ragionamento alla pagina 273., non piacermi, che meſſo l' uomo nello ſtato ſuo naturale debba così toſto ſtimarſi privo d' ogni opinione dell' altra vita; che tale opinione ebbero pure i Greci, e i Romani; e la inſegnarono molti antichi Filoſofi ſeguendo la ragion ſola. Onde ſubito ſi vede, che la quiſtion, che naſce tra il Signor di Maupertuis e me, non è altro, ſe non di vedere, ſe per la ragion naturale poſſa conoſcerſi l' immortalità dell' anima, o non poſſa; nè a me è neceſſario, che ſi conoſca per argomenti dimoſtrativi e indubitabili, baſtar potendomi, che ſi conoſca per argomenti giuſti e ragionevoli, i quali poſſano metter timore e ſperanza d' un' altra vita, onde colui, che voleſſe ammazzarſi, debba eſaminargli prima, e intanto vivere. La quiſtion dunque è, ſe poſſa per la ragion naturale provarſi l' immortalità dell' anima, o ciò ſi faccia ad evidenza, o ſol tanto con qualche giuſta probabilità.

Ora il P. Anſaldi venendo alla difeſa del Signor di Maupertuis, mi aſſaliſce con tanto impeto e fu-

e furia, che non s' accorge, che nello ſteſſo aſſalirmi mi concede ſubito tutto quello, ch' io voglio. Segue poi a diſputare animoſiſſimamente, e ſpera di dover vincere provando con ogni ſtudio quello, che io non ho mai negato. Recherò quì alcuni luoghi, onde ognuno potrà baſtevolmente conoſcere, s' io dica il vero. Nel paragrafo XVII. alla pagina 25. entra egli nella quiſtione a queſto modo: *Non negaverim potuiſſe homines aliquo ſibi pacto, & veriſimili quadam ratione perſuadere, futuros ſe poſt fata etiam ſuperſtites, & adhuc poſt mortem duraturos;* indi aggiunge: *verum aliud eſt aliquid ratione naturali ſuaderi poſſe, aliud poſſe ſola ratione duce illud ſibi certo adeo perſuadere, & conſtitutum ponere, ut de illo nulla inde poſſis ratione dubitare*. E chiude poi con una veementiſſima inſtanza. *Itaque cum ratio niſi probabilia non afferat vitæ immortali ſtatuendæ argumenta, quis eam cum Religione conferet, quæ nos certiſſimos efficit de ſæculo futuro*? Ora non è egli queſto un concedermi ſul bel principio tutto quello, ch' io voglio? cioè, che la ragion naturale abbia argomenti veriſimili, probabili, valevoli a perſuadere la vita avvenire? E concedendomi queſto, che ſerve alla quiſtione il voler provare, che più vagliano gli argomenti, che la Religion moſtra, che non quelli, che moſtra la ragione? La controverſia è ella di ciò? L' ho io negato mai? Dove l' ho negato? Paſſa quindi il P. Anſaldi al paragrafo XVIII., e alla pagina 26. per ſtringermi di nuovo, dice che gli ar-

gomenti, dai Filosofi addotti per istabilire l' immortalità dell' anima, possono dirsi in vero *speciosa & suadentia;* ma sono però *hypothetica*, *neque omnino demonstrativa*; ma se sono *suadentia*, che nuoce a me, che non siano *omnino demonstrativa?* Ho io preso a sostenere, che sieno tali? Che ho io detto altro, se non che sono *suadentia*? E forse non ho ancor detto tanto. Vedete ancora l' acutezza del P. Ansaldi nel paragrafo XXXVII. alla pagina 66. dice egli quivi: *non negaverim, Philosophos Christianos illustriores in medium protulisse immortalitatis animæ demonstrationes*. E tosto aggiunge: *eas tamen apud aliquos tantæ virtutis non fuisse animadvertimus, ut eorum extorquere potuerint consensum*. Chiama dimostrazioni gli argomenti, addotti dai Filosofi Cristiani per provare l' immortalità dell' anima; nè altro sa loro opporre, se non che non abbian potuto sforzar l' animo di alcuni. Il che avviene talvolta anche alle dimostrazioni evidentissime. Vedete ancora, come egli parla nel paragrafo XLIX. alla pagina 96. Non dice egli così? *Moralis inferre futuritionem ordinis altera in vita humanus intellectus verisimili aliqua ratione sine Religione quidem potest, certa tamen & tutissima non potest*. Se mi concede quel *verisimili*, io lascio a lui quel *tutissima*, di cui che bisogno ho io nella controversia presente? Tralascio il paragrafo XLII., dove egli più ancor mi concede, che io non voglio, dicendo alla pagina 79., che alcuni Etnici ebbero per certissima l' immorta-

lità

lità dell' anima, mossi a ciò da un certo interior senso della natura. Io non son per valermi di una tal concessione, bastandomi, che gli Etnici tenessero l' immortalità dell' anima, non come i principj si tengono, per un certo senso interiore, ma come tengonsi le conseguenze, per una giusta argomentazione. E se io pur volessi attribuire ad alcuni Etnici cotesto interior senso, non so, perchè non dovessi attribuirlo anche a tutti. Ma lasciando cotesti Etnici del P. Ansaldi, tanto distinti dalla natura, io dico bene, che se mi concede egli stesso sul bel principio, e tanto apertamente, poter trarsi dalla ragion naturale argomenti dell' immortalità dell' anima; e questi essere verisimili, probabili, atti a persuadere, nè altro mancar loro, se non l' estrema evidenza, come non mi concede egli tutto quello, che io desidero? Che altro ho voluto io, se non che per la ragion naturale possa conoscersi l' immortalità dell' anima a qualche modo? E ciò conceduto, che accadeva altro aggiungere? Che accadeva ripetere tante volte, e nel paragrafo XVIII., e nel XXXVII., e in altri, che quegli argomenti della ragion naturale troppo son superiori all' intendimento del volgo? Quasi che le forze della natural ragione debbano misurarsi dai pensamenti del Contadino, e non da quei del Filosofo; e non si sappia, che i Filosofi seguono la ragione; il volgo poi segue loro. Che accadeva raccogliere nel paragrafo XVIII., e nel seguente, ed altrove alcuni argomenti

ti dell' immortalità dell' anima, e quelli mostrare essere deboli, avendo già confessato, che ne sono dei fortissimi? Che accadeva affannarsi tanto nel paragrafo XXXIX., e chiamar Tertulliano in ajuto, per conchiudere, che l' immortalità dell' anima *a Religione magis* dee apprendersi, *quàm a Ratiocinio & Philosophia?* Il che non si direbbe, se non si apprendesse ancora in qualche modo dalla Filosofia. Che accadeva nel paragrafo XXVI. cavar fuori i monumenti dell' antichità, per far vedere, che gli antichi Atomisti, e gli Accademici non così appunto descrissero la vita avvenire, come ce la rappresenta l' Evangelio? Che accadea dirmi nel paragrafo XXXIX., e in più altri, che la conoscenza, che ebbero i Filosofi dell' immortalità dell' anima, non fu vera scienza; che la conseguirono a caso; che ne temettero; che Plinio e Lucano dubitarono dell' esistenza di Dio? Perciocchè cessa egli un' argomento d' esser probabile, perchè fu ritrovato a caso? E se da esso non ne proviene una vera scienza, cioè dimostrativa, perchè non può provenirne un' opinione molto probabile? Della quale se i Filosofi non si tennero sicurissimi, e la seguirono con timore, fecer quello, che in ogni probabilità far si dee, la qual si segue con qualche timore, ma pur si segue. Nè credo già, che debba levarsi ogni autorità alla ragion naturale, perchè Plinio e Lucano dubitarono dell' esistenza di Dio.

E certo egli par difficile a comprendersi, come

il P.

il P. Anfaldi, uomo negli ſtudj grandemente eſercitato, così poco moſtri d' intender l' arte del diſputare; e poſſa andar vagando fuori della quiſtione propoſta quaſi per tutto un libro, ſenza mai avvederſene; ed io per me credo, che la fretta ſola dello ſcrivere l' abbia ingannato; della quale ſe io darò quì alcuni argomenti, ſpero, che non dovrà diſpiacergli, acciocchè gli uomini intendano, più toſto l' agio e la diligenza eſſere a lui mancati, che l' ingegno e la dialettica. Vedete, che avendo io detto nel capo V. del mio Ragionamento alla pagina 273., non piacermi, che il Signor di Maupertuis *abbia ridotto la ragion naturale a tanta diſperazione e miſeria, che niente aſpettar poſſa dopo la morte*, ed avendo toſto ſoggiunto: *nè ſo, come ne poſſa eſſer contenta la Religione, che non fu mai nemica della ragione*; argomenta ſubito il P. Anſaldi, che io debba dunque voler dire, che la ragion poſſa tutto quello, che può la Religione; e mi ſgrida di ciò aſſai gravemente nel ſuo paragrafo XXXVIII. Chi mai potrebbe argomentar così, ſe non un dialettico oltre modo, e ſopra ogni credere frettoloſo? Traduce poi le mie parole in latino per maniera, che moſtra la fretta anche in queſto. Vedete ancora nel paragrafo XVIII, che nella pagina 27. tanto s' è affrettato, che ha confuſa l' immortalità dell' uomo con l' immortalità dell' anima. Volendo egli dimoſtrar quivi, che l' anima potrebbe eſſere ſtata fatta non immortale, avverte, che ella è fatta da Dio,
il

il quale, essendo libero nel crear le cose, avrebbe ben potuto crear l' uomo mortale: *hominem potuisset condere mortalem*. E che? Non è egli dunque l' uomo mortale? Mà altro è l' uomo, P. Ansaldi, altro è l' anima; e quello tutti vogliono, che sia mortale; l' anima non già; la qual si crede da molti immortale per natura sua; così che non potrebbe esser fatta altrimenti. Eccovi ancora un' altra fretta del P. Ansaldi nel paragrafo XXXVII., dove, alla pagina 67., avviluppandosi in certa parentesi, confonde il morire con l' annientarsi. Vedete, se è vero. Vuol' egli quivi, che non possa l' anima dirsi immortale, quand' anche s' abbia per indivisibile, essendo che eziandio le cose indivisibili posson ridursi a nulla. Mà chi non sa, che il morire non è un ridursi a nulla, anzi è un risolversi nelle sue parti? L' annientarsi poi è veramente un ridursi in nulla. E quindi i Filosofi, avendo creduto, che fosse l' anima indivisibile, e però senza parti, assai bene argomentarono, che non dovesse ella poter morire; e perchè niuna sostanza, per quanto saper possiamo, s' annienta mai, non valendo a ciò le forze della natura; fidaronsi ancora, che nè l' anima pure si annientarebbe. Così si accesero di una nobile speranza, che dovesser l' anime rimanere dopo la morte.

Ma lasciando le frette del P. Ansaldi, veggiamo ciò, che egli dice nel paragrafo XLIII., dove e' pare, che prenda alquanto di respiro dai lunghi giri,

ri, che ha fatto, e che gli sovvenga una volta della quistion, che si tratta. Dice egli dunque, che nella presente controversia tra il Signor di Maupertuis, e me, non di qualunque opinione della vita avvenire, ma di un' opinion tale si cerca, che possa o metter timore nell' uomo, o lusingarlo d' alcuna speranza, onde se egli avesse mai voglia di uccidersi, si rimanesse; che questa opinione è quella, che il Signor di Maupertuis toglie alla ragion naturale; e questa è, di cui si contende. E certo levando il Signor di Maupertuis ogni opinione della vita avvenire, leva ancor questa; imperocchè il dire, come egli fa, che un' uomo non d' altro fornito, che della ragion naturale, rimansi *sans crainte & sans esperance d' une autre vie*, che altro è, se non levargliene ogni opinione? Perciocchè avendone alcuna, come potrebbe o non temerne, o non lusingarsene, quand' anche non sapesse, qual fosse per essere quell' altra vita? Come Nocchiero, che varcar dovendo un mare ignoto, non sapendone nè gli scogli, nè le correnti, pur ne teme per questo stesso. Ma io non voglio stringere il P. Ansaldi, se non con ciò, che dice egli stesso. Non dice egli nel paragrafo XLI., alla pagina 77., che i Filosofi s' indussero a credere un' altra vita, acciocchè in essa si desse premio alla virtù, castigo alla colpa? Che questo fu l' argomento precipuo, che egli chiama poi verisimile, benche non del tutto evidente, nel paragrafo XLIX. alla pagina 96.? Or come poterono

rono i Filosofi credere un' altra vita, senza aspettare nè premio in essa nè pena; se per questo premio appunto, e per questa pena la credettero? E come aspettare o premio o pena, senza sperarne punto, nè punto temerne? Pure il P. Ansaldi lasciando ai Filosofi l' opinione della vita avvenire, vuol levargliene ogni speranza, ogni timore. Ed eccovi le tre ragioni, che ne adduce. Primamente dice, e ciò nel paragrafo XLII., che non può il Filosofo nè sperar premio nella vita avvenire, nè temer pena, non potendo sapere, qual debba essere nè un tal premio, nè una tal pena: *quomodo enim quis speret, aut timeat, quod quale sit, ignorat*? Poi dice, che la speranza di un Filosofo è così incerta, e dubbiosa, che dee aversi per nulla; e lo dice, e ridice in tanti luoghi, che par, che non sappia dir' altro. In terzo luogo poi dice, che a sperare alcun premio nella vita avvenire, bisognerebbe, che l' uomo fosse sicuro, o di aver fatto sempre le azioni virtuose, o avendone fatto alcuna malvagia, di averne ottenuto il perdono; la qual sicurezza non può egli certamente conseguire per la ragion naturale. E come potrebbe per la ragion naturale (dice il P. Ansaldi) scoprirsi giammai quell' occultissimo imperscrutabil misterio della giustificazione del colpevoli? E questo argomento espone con tanto studio nel paragrafo L., e così l' espolisce, e l' adorna, e l' accarezza, che pare esserne innamorato.

Così

Così però son deboli cotefte tre ragioni, che non par neceffario il far loro rifpofta. Io la farò per non parer difcortefe. E quanto alla prima chi concederà mai, che un premio, o un caftigo che afpettifi, non poffa movere nè fperanza, nè timore, salvo fe non fi fappia, di qual maniera e forma egli fia? Non bafta egli, che il premio fi prefenti all' animo, come premio, per effere oggetto della fperanza? Chi è, che non tema una pena minacciatagli, quantunque non fappia, qual debba effere? La feconda ragion poi è affatto fuor di propofito, perchè quantunque la fperanza, che della vita avvenire aver fi può dalla ragion naturale, fia incerta e dubbiofa, fe nafce però da opinione verifimile, probabile, atta a perfuader l' uomo, perchè vuol difprezzarfi? Perchè vuol averfi per nulla? Quante imprefe fon nate, e tutto dì nafcono da quefte incerte e dubbiofe fperanze? Quefte inducono i naviganti a commetterfi alle peticolofe onde del mare. Quefte traggon gli eferciti a tentar la fortuna dell' armi nelle battaglie. Quefte fanno le confederazioni, e le paci; quefte il commercio, e le focietà. Quale azion pubblica è, qual privata, che non parta da alcuna lufinghevole fperanza, incerta e dubbiofa bensì, ma però giufta e probabile? E veggo bene, in che s' inganni il P. Anfaldi. Vorrebbe egli, che la fperanza, cui può avere il Filofofo per la ragion naturale, tal foffe appunto, quale è quella, che ha il Criftiano per la Re-

Religione. Ma P. Anſaldi, chi ha mai voluto, che ſia tale? Non io certamente; non il Signor di Maupertuis; non altri, ch' io ſappia. E quando comincerete a voler intendere i termini della quiſtion, che ſi tratta? Che non ſi tratta già quì, ſe aver poſſa il Filoſofo una ſperanza ſoprannaturale e divina; ſi tratta, ſe una aver ne poſſa umana, e naturale; non certiſſima, ma però giuſta e probabile, e da non dover' eſſere traſcurata, maſſime in chi ſia privo della Criſtiana Religione.

Accoſtiamoci al terzo argomento del P. Anſaldi, il qual è, che non può la ragion naturale aſſicurar mai l' uomo, nè che egli ſia ſtato ſempre giuſto, nè che, avendo peccato, ne abbia ottenuto poſcia il perdono e la giuſtificazione. Io non sò, ſe di tanto l' aſſicuri la Religione iſteſſa; la quale ho ſentito dire più volte, che laſcia l' uomo in timore di eſſere o non eſſer giuſto, benche però non gli levi la ſperanza. Ma io non voglio entrare in Teologia, la qual ſcienza confeſſo di non ſapere, e quando ancor ne ſapeſſi, mal ſi converrebbe ad uomo laico il voler diſputarne con un Religioſo, che n' è maeſtro. Raccogliendomi dunque dentro i limiti della ragion naturale, riſponderò al ſopraddetto argomento, avendo prima dileguata una moleſta riprenſione, che il P. Anſaldi mi fa nello ſteſſo paragrafo L. Vuole egli quivi, che io abbia detto, non richiederſi all' uomo per ottenere il premio, che aſpettaſi nella vita avvenire, ſe non la fortezza ſola;

la; le altre virtù effergli inutili. E crede di aver trovato questo errore nel capo V. del mio Ragionamento alla pagina 273. Però mi fgrida altamente, dicendo, che a confeguire la felicità della vita avvenire non bafta già, che l' uomo *fortiter conftanterque præfentis mala vitæ fuftinuerit, ut Zanottus arbitratur*, ma vi fi ricercano le altre virtù ancora. Sappiate però, Lettore umaniffimo, che io in quel luogo mi volgo ai difperati, che vogliono ammazzarfi, e gli configlio, e priego di non farlo, e per trattenergli dico loro, che chi foftiene *fortemente e con virtù i mali della vita prefente, ben può afpettarne qualche premio in un' altra*. Ed è egli quefto un dire, che ad ottenere la felicità della vita avvenire niun' altra virtù fi ricerchi, fe non la fortezza? O è più tofto un dire, che fenza fortezza non potrebbe quella ottenerfi, e avendo la fortezza può fperarfi? Perchè non può chi adopera la fortezza cercare e fperar di ottenere le altre virtù? Chi farà mai, che così male intenda quelle mie parole, fe non fe il P. Anfaldi?

Ma vegniamo oramai al terzo già accennato argomento. Io concedo in primo luogo, non poter l'uomo per la ragion naturale effere mai ficuro della virtù fua. Concedo altresì, che avendo egli alcuna volta peccato, non può mai effere ficuro della fua giuftificazione, maffime fe fi parli di quella ammirabile giuftificazione, che il P. Anfaldi fpiega alla pagina 101. e la fa confiftere in quefto, che il

peccato fatto già dal peccatore divenga non fatto: *quod semel commissum est, revera sit infectum*; il che ripete più d' una volta. E certo io confesso, che la ragion naturale non avrebbe saputo mai persuadersi, che possa divenir non fatto ciò, che fu fatto; e dirò pure apertamente un' errore, nel quale io son sempre stato prima di leggere il paragrafo L. del P. Ansaldi; del qual' errore, non essendo io Teologo, spero trovar perdono tra le persone savie, e discrete. Io dunque credeva, che la colpa che un' uom commette, seguitasse poi sempre ad esser commessa, nè mai potesse divenire non fatta, ma durasse in eterno la sua preterizione; ma perchè la colpa nel commettersi imprime nell' animo di colui, che la commette, una certa macchia e deformità, che lo rende diverso da quello, ch' esser dovrebbe, la qual macchia resta, eziandio che l' azion della colpa sia passata; io credeva, che la giustificazione fosse posta in questo, che infondesse Dio nell' uomo una maravigliosa soprannaturale, inesplicabile, divina grazia, la qual penetrando intimamente nell' animo, ne rimovesse ogni deformità; e lo rendesse bello, e puro, e mondo, così che rimanendo in se stessa la preterizion della colpa, non rimanesse però la macchia nell' animo. In questo errore io era stato sempre, quando la pagina 101. del libro del P. Ansaldi mi ammonì, poter rendersi non fatto quel peccato, che pur fu fatto, e in ciò consistere la giustificazion del colpevole. Ma comechè

sia,

sia, per tornare al proposito, io concedo in verità, che la ragion naturale non potea mostrare ai Filosofi una così maravigliosa giustificazione; ma non concedo già, che essendo essi avvisati dalla stessa ragione di qualche vita avvenire, e d' un certo premio, che darebbesi alla virtù, non potessero concepirne qualche naturale speranza, e come era la lor virtù di un' ordine naturale, così lusingarsi di un premio, il qual fosse dell' istesso ordine. E se avean commesso alcuna colpa, perchè non poteano persuadersi, che le belle onorate azioni dovesser nell' ordine della natura essere una volta ricompensate, e giovare in qualche modo anche ai colpevoli? E avendo una tale speranza, quantunque non così certa, come quella è de' Cristiani, perchè non poteano prenderne qualche natural conforto? Perchè non potevan per essa animarsi a seguire quella virtù, che conoscevano? Perchè finalmente non poteano soprasedere alquanto dall' ammazzarsi, almeno finchè consultata avessero la ragione, temendo, se in altro modo facessero, che mal potesse loro avvenirne nell' altra vita? Che se niuna opinione ne hanno quelli che vogliono uccidersi, meno avran da pensarvi, e si ammazzeranno più presto. Ma di ciò diremo forse in altro luogo.

Prima di por fine al mio discorso non debbo trapassar un luogo, in cui molto si estende il P. Ansaldi, e per ciò solo può parere importante. Vuole egli dunque nel paragrafo XVI., e in parecchi altri, che

che quantunque le Nazioni tutte, e tutti i Filosofi abbiano avuto alcuna notizia della vita avvenire, niuno però la traesse dalla ragion naturale, ma l' avessero tutti per certa divina rivelazione. E per qual rivelazione? Per quella, che fin dal principio del Mondo n' ebbe Adamo, la qual poscia scorrendo per tutte le età, e d' una in altra Nazione passando, accompagnossi con tutte le Religioni, eziandio che false ed erronee; e così contraffatta pur giunse a tutti i popoli, e tutti gli persuase della vita avvenire; della quale non altro argomento aver poteano, se non quello, che raccoglievasi dal comune consenso delle Nazioni. E a questo proposito reca molte autorità, e assai mostra, come egli sia, male argomentando, erudito. Io però senza tante autorità saprei volentieri, come potesse una così guasta e corrotta rivelazione, che più non avea se non la forma di una incerta e popolar voce, persuader tutti gli uomini, presentandosi loro senza decoro, e senza autorità, perdute avendo le testimonianze dell' antica e divina sua origine. Non val meglio il dire, che da quella sovrana, ed infallibile rivelazione, che ebbe Adamo, derivasse un' incerta ed oscura voce, la quale poi sparsa tra gli uomini, gli ammonisse dell' immortalità dell' anima, di cui poscia la ragion naturale gli persuadesse? Perchè altro è avvisar gli uomini, altro è persuadergli. E quindi è, che i Filosofi, dimostrar volendo la vita avvenire, non mai si contentarono del consenso

del-

delle Nazioni, ma ſempre vi aggiunſero altri argomenti, che ſtimarono più di quello. Lo ſteſſo P. Anſaldi non confeſſa egli nel paragrafo XLI. alla pagina 77., che per queſto maſſimamente s' induſſero i Filoſofi a credere un' altra vita, perchè videro nella preſente non eſſere ſtabilito nè premio alla virtù, nè caſtigo alla colpa? Or non è egli tale argomento preſo dalla ragion naturale? E donde ſon preſi quegli altri, che egli ſteſſo nel paragrafo XVII. chiama veriſimili, probabili, valevoli a perſuadere? Donde quelli, che nel paragrafo XXXVII. chiama illuſtri dimoſtrazioni, a cui ſol manca quell' ultima evidenza, che ſtringe gli animi, e gli sforza? E può egli il P. Anſaldi ancor ſoſtenere, che niun' altro argomento aver poteſſero gli antichi Filoſofi di credere l' immortalità dell' anima, ſe non la rivelazione di Adamo, la quale ſi preſentò loro nel conſenſo incerto ed oſcuro delle Nazioni? Può egli ancor ſoſtenere, che gli argomenti dedotti dalla ragione troppo foſſer deboli, come e' dice nel paragrafo XXI.? Quaſi foſſero molto forti quelli, che dedur ſi potevano da una popolar voce ed incerta. Può egli argomentare, come fa nel paragrafo XXIII., che non potendo gli Antichi aver' avuto notizia della vita avvenire per la natural ragione, biſogni pur dire, che ſol ne ſapeſſero per rivelazione?

E pure non queſte coſe ſole vuol ſoſtenere il P. Anſaldi; ma dopo aver detto, che i Filoſofi, a provare

vare l' immortalità dell' anima, trovarono argomenti verisimili, probabili, valevoli a persuadere, *suadentia*, e quasi dimostrativi, vuol' anche accusar la Filosofia (ciò che fa nel paragrafo XIX., e nei seguenti) che abbia guasta e corrotta, e levata via quella opinione, che già introdotta dal consenso delle Nazioni tra gli uomini ne correa. E ne chiama in testimonio Luciano ed Ateneo. Ma ditemi per fede vostra: E' egli levar via un' opinione il confermarla con argomenti probabili, verisimili, persuadenti, e quasi dimostrativi? Nè vale il dire, che i Filosofi ne conteser tra loro, e ciò inducesse alcuni a dubitarne. Perchè, se ne contesser tra loro, bisogna ben dire, che molti dunque la sostenessero; il che basta a far vedere, che l' immortalità dell' anima non fosse del tutto ignota alla ragione. Che se alcuni la negavano, diremo noi, che la ragion naturale altro non mostri, se non quello, che niuno niega? Qual proposizione ha nella Fisica, quale nella Metafisica, quale nella Morale, che non sia stata per alcuno negata? E chi non sa, che la ragion naturale alcune cose mostra con somma evidenza; e queste niuno niega; ed altre soltanto probabilmente; e queste trovano sempre chi lor contrasta? Perciocchè le cose probabili non sono egualmente probabili appresso tutti. Se dunque i Filosofi produssero argomenti dell' immortalità dell' anima verisimili, probabili, valevoli a persuadere, e poco men che dimostrativi, non è da imputar loro (che che dicansi Luciano ed Ateneo) che

che ne levassero l' opinione. Nè bisogna togliere ogni forza alla ragione, per far valere il consenso solo delle Nazioni; il quale non è certamente da disprezzarsi; anzi si vuole apprezzar molto, così veramente però, che sia perpetuo, e costante, e comune alle Nazioni tutte, e a tutte le età; il che rade volte avviene; ed è anche più raro, che possa per istorie, e per monumenti sicuri dimostrarsi. Nel qual luogo non posso abbastanza maravigliarmi della poca avvedutezza del P. Ansaldi, il quale dopo aver detto nel paragrafo XXI., che tutti i popoli, quanti ne furon mai, ebbero per certissima la vita avvenire: *populos omnino omnes certissima gavisos fuisse futuræ vitæ cognitione*, appena uscito di quel paragrafo, venendo al seguente, narra tosto di certi viaggiatori, i quali attestano aver trovato dei popoli, che niente ne sapeano: *nil adhuc de seculo futuro cogitantes*. E tanto fa conto del testimonio di cotesti suoi viaggiatori, che sopra vi stabilisce un' argomento, per cui conchiude, che se alcuni popoli non hanno notizia niuna della vita avvenire, ne segue, che tal notizia non provenga dunque dalla natura; che è come se uno dicesse: ha dei popoli, che niente sanno della cicloide, dunque non può provenire dalla natura la conoscenza della cicloide. E qual confusione dl discorso sì è questa? Gli uomini ebbero cognizione certissima della vita avvenire pel consenso comune di tutte le Nazioni; però sono alcune Nazioni, che niente ne sanno; dunque tal

tal cognizione non dee poter' essere provenuta dalla natura. Chi saprebbe raddrizzare così fatto argomento, o per confermarlo, o per rispondergli?

Pure il P. Ansaldi insiste nei monumenti dell' antichità, dietro i quali corre con tanto studio, e così ne è vago, che pargli ogni cosa essere un monumento. E quindi è, che essendomi io nel capo V. del mio Ragionamento alquanto doluto, che avesse il Signor di Maupertuis *con tanta sicurezza* levata via l' opinione della vita avvenire; *non recandone argomento niuno*; il P. Ansaldi alla pagina 19. ha tradotte le mie parole così: *fidenter adeo*, & *sine monumentis*, parendo a lui, che argomento sia lo stesso, che monumento. E certo io non chiedeva al Signor di Maupertuis memorie di antichità; chiedeva ragioni di Metafisica. Pure poichè ridotta abbiam la quistione a vedere, per qual via procedessero gli antichi Filosofi a mostrare l' immortalità dell' anima, se pel solo consentimento de' popoli nato da quella antichissima rivelazione, che ebbe Adamo, o anche per altri argomenti dedotti dalla ragion naturale; io non ricuso, se così vogliamo, di discendere ancora ai monumenti. Ma credo bene, che i più valevoli, e i più da apprezzarsi, sieno quelli, che trar possiamo dagli scritti lasciatici dai Filosofi, in cui spiegano eglino stessi, e quali fossero le loro opinioni, e per quali argomenti se l' avessero persuase; nè mai potrò indurmi a voler credere più tosto a Luciano, che a Platone. Ora quanti argomenti recò Platone a

ne a dimostrare l' immortalità dell' anima, che tutti partono dalla ragion naturale, e niente sanno di rivelazione? E mostrò di esserne persuaso tanto, che indusse Socrate a rammemorargli, e confortarsene essendo vicin di morire. Nè vale il dire, che indotto prima lo avesse a dire ai Giudici, che rimanendosi essi in vita, e andando egli a morire, Dio solo sapeva, a qual di loro meglio avvenisse; perchè non volle già egli allora, come pretende il P. Ansaldi, mettere in dubbio la vita avvenire; volle più tosto non farne quistione; e già innanzi mostrato avea quanto conforto gli desse la speranza, che forse tra poco andrebbe a starsene con Palamede, e con quegli altri valorosi, che furono a Troja, e vedrebbe Esiodo ed Orfeo. Tanto in lui valse l' opinione della vita avvenire, e di quel premio, che in essa, qual che egli si fosse, darebbesi alla virtù. Dopo Platone qual' altro citar potrebbesi, se non Cicerone? Il quale così avanzò in sapere tutti i Romani, come Platone avanzato avea tutti i Greci. Ora non mostrò egli di aver per certissima l' immortalità dell' anima, ovunque ne parlò liberamente? E non la deduceva egli dalla natura dell' anima stessa? Chi può non ricordarsi quell' auree parole, che egli fa dire a Catone per vieppiù accrescerne l' autorità? *Sic mihi persuasi, sic sentio, cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria præteritorum, futurorum prudentia, tot artes, tot scientiæ, tot inventa, non posse eam naturam, quæ res eas continet, esse mortalem; cumque*

 ani-

animus semper agitetur, nec principium motus habeat, quia ipse se moveat, nec finem quidem habiturum esse motus, quia numquam se ipse sit relicturus. Et cum simplex animi natura esset, neque haberet in se quidquam admistum, dispar sui, atque dissimile, neque posse eum dividi, quod si non possit, non posse interire. Che hanno questi argomenti, che non sia tratto dal seno della Filosofia? Qual parte v' ha la rivelazione, che ebbe Adamo? Non par egli, che gli abbia inspirati la natura stessa? La quale se da se sola non potea spogliarli di ogni dubbietà, e ridurgli ad una somma e compiuta certezza, il che poi far doveasi dalla Religion de' Cristiani; non è però, che non ne mostrasse la probabilità, e non ne avesse già persuaso Cicerone. Nè credo io già, che venendo poi la Religione, e trovando gli uomini così persuasi dalla ragione, se l' avesse a male, e volesse sgridargli, perchè si fosser lasciati indurre dalla natural Filosofia a creder l' anime immortali. Che anzi io penso, che avrà commendata quella loro credenza, come giusta, e ragionevole; e più tosto che levarla dagli animi loro, avrà voluto adornarla, e aggiungendole i motivi delle testimonianze divine innalzarla ad un novo sublimissimo ordine, e renderla più che umana. Egli è il vero, che Cicerone non parlò sempre dell' immortalità dell' anima con la stessa certezza; ma chi non sa, che, parlando egli, non egli bene spesso parlava, ma parlavano per bocca sua la causa, e la Repubblica; però diceva non quello,

che

che voleva egli, ma quello, che volevan gli affari o del Foro, o del Senato? Il Signor Middleton, uomo inglese, fra quanti ne furon mai giudicioso ed erudito, che ha scritto la vita di Cicerone per modo, che pare essere stato suo dimestico, distingue con grandissima acutezza i luoghi, ne' quali parlar dovette servendo alla causa, e quelli, in cui volle servire a se medesimo; e ben può raccogliersi da questi ultimi, che Cicerone era così preso dagli argomenti di Platone, che non poteva esserne preso maggiormente Platone stesso. Ora quale erudito può egli essere così voglioso di monumenti, che non debba contentarsi di quello di Platone, e di quello di Cicerone? Chi altro fu mai, in cui più la ragion naturale dimostrasse il valore e poter suo, che in questi due? Benche non so, perchè cotesti Eruditi vogliano oggidì usurparsi ogni cosa; che oramai non è quistione, la qual non pretendano che debba svolgersi con gli avanzi delle antiche memorie; e però sprezzano la ragione, che non par loro antica. Del quale orgoglio, più che altra scienza, potrebbe dolersi la Metafisica, e sdegnarsene; la quale però non gli sfugge, anzi gli ascolta volentieri; ma vorrebbe nelle sue quistioni essere ascoltata ancor'essa. E par bene, che entrando quelli nell'altrui provincia, ed essendovi cortesemente accolti, e ricevuti da una scienza, che non ha bisogno di loro, mostrar dovessero meno alterigia, e, come nobili forestieri, essere più gentili verso la loro albergatrice.

DI-

DISCORSO TERZO

Nel quale il Signor Zanotti risponde alle cose oppostegli dal P. Ansaldi, prima circa l' atto di ammazzar se stesso, poi circa i premj, che possono sperarsi dal virtuoso, finalmente circa l' onestà.

AVendo io nel precedente discorso proposto di ridurre le cose contra me scritte dal P. Ansaldi sotto quattro capi, credo di aver ragionato abbastanza di quelle, che al primo capo appartenevano, cioè all' immortaiità dell' anima. Resta, ch' io dica di quelle, che appartengono agli altri tre capi, de' quali il primo versa intorno all' ammazzar se stesso, il secondo intorno al premio, che dee sperarsi dal virtuoso, il terzo intorno all' onestà. Mi accosterò dunque subito a questi tre capi, e studierò in ogni parte di esser breve, acciocchè avendo voi, Lettore umanissimo, preso a leggere con tanta pazienza questa mia fatica, non debba, oltre la rozzezza del dire (che in vero è assai difficile ornar tali cose) dispiacervi ancor la lunghezza.

Cominciando dunque dalle cose, che vertono intorno al dar morte a se stesso, voglio ben, che si sappia in ptimo luogo, non essere stata mai tra il Signor di Maupertuis e me controversia niuna, se sia lecito all' uomo, considerando la sola natural

ragio-

ragione, di ammazzarsi. Perchè quantunque il Signor di Maupertuis dia questa licenza troppo più ampia, ch' io non vorrei; io però in tutto il mio Ragionamento non ho mai fatto di ciò parola; nè ho detto mai, che, messa da parte la Religione, sia lecito, o non lecito l' ammazzarsi. Solo in due cose ho dissentito alquanto dal Franzese, le quali posson leggersi nel capo V. del mio Ragionamento alle pagine 273., e 274.; il P. Ansaldi nel suo paragrafo XIV. ha voluto rivolgerle in latino; io amo meglio, che si leggano nel mio volgare. La prima delle sopradette cose si è questa. Avea il Signor di Maupertuis detto, che ben fa un infelice, ove nol vieti la Religione, a voler uscir di miseria, e darsi morte; e perchè mi pareva, che avesse detto in altro luogo, tutti gli uomini essere infelici, giudicai, che secondo lui, per giusta conseguenza, dovesser far bene tutti gli uomini, se la Religion nol vietasse, a darsi morte; nè altro dissi sopra ciò, se non che una tale conseguenza mi pareva essere orribile, e spaventosa. Questa è la prima dissensione, che io ebbi col Signor di Maupertuis, quanto al dar morte a se stesso. Ora il P. Ansaldi nel suo paragrafo XIV. mi corregge, e mi sgrida; nè vuol permettermi, che io abbia orrore di quella conseguenza; sapendosi, dice egli, che la Religion le si oppone, nè è mai per permettere tanta strage. A me però sembra, che quantunque la Religione vieti così grande eccidio, come sarebbe quello di tutti gli uomini,

ni, sia però cosa orribile, che lo ordini la ragione. Il P. Ansaldi stesso, che non vorrebbe inorridirsene, pur lo sfugge, e concede, che non tutti gli uomini facciano bene ad uccidersi, ma solamente gl' infelicissimi; il che spiega assai chiaramente nel paragrafo XV. e nel XLVI., e nel seguente afferma di nuovo, permettersi dalla ragion naturale agl' infelicissimi l' uccider se stessi, se n' hanno voglia; non però ai meno infelici, i quali ragion vuole, che si vivano nella loro infelicità, con che viene a salvar la vita di moltissimi; e mostra, che a lui pure abbia fatto orrore quella universale uccisione del genere umano. Il che se è così, io non disputerò punto contro di lui, essendo assai contento, che egli, senza avvedersene, mi abbia conceduto tutto quello, che io volea. Vegga però egli, se possa esserne contento il Signor di Maupertuis, il qual potrebbe argomentargli contro, e dire: P. Ansaldi, che avete preso a difendermi con tanto studio, e mi abbandonate in tanti luoghi, perchè volete voi, che possano gl' infelicissimi voler' uscir di miseria, e dar morte a se stessi; nol possano i meno infelici? come se fosse lecito cercare il rimedio della lor malatia solamente a quelli, che sono gravissimamente ammalati, e non anche a quelli, che sono ammalati men gravemente. Voi mi consentite, che gl' infelici, essendo, come or supponghiamo, abbandonati alla ragion naturale, niuna opinione aver possano d' un' altra vita; se dunque sono infelici nella

pre-

presente, mancando loro ogni speranza dell' altra, perchè non debbono voler' uscire della loro infelicità? La qual dee fuggirsi non solo, quando è grandissima, ma di qualunque grado ella sia; nè altra differenza v' ha tra gl' infelicissimi, e gl' infelici, se non che quelli hanno una maggior ragione di darsi morte, questi ne hanno una minore; ma però ne hanno alcuna ancor essi. Se il Franzese così argomentasse contro il P. Ansaldi, che risponderebbe egli? Io per me direi, che l' infelice dee sostener con pazienza i travagli, sperando sempre di ottenere una volta il premio della sua virtù; nè gli leverei l' opinione della vita avvenire; con la quale vorrei, che l' infelicissimo si confortasse ancor' egli. E se egli pur vedesse in troppo gran pericolo la sua virtù; trovandosi inutile agli altri, e nojoso a se stesso, e credesse di non offendere religion niuna col darsi morte, io gli lascierei far quello, che la ragion gli permettesse. Ma niente accade, ch' io vada innanzi in una quistione, che è tutta tra il Signor di Maupertuis, e il P. Ansaldi.

Verrò ad un' altra, che più mi appartiene, ed è questa. Avea mostrato il Signor di Maupertuis di tenere per Stoico chiunque ammazzi se stesso eziandio per disperazione e per furore. Io me gli opposi nel capo V. del mio Ragionamento, dicendo, che chi vuole ammazzarsi da Stoico, dee farlo non per impeto, nè per furore, ma con sedato animo e tranquillo, seguendo la ragione anche in questo: tale esse-

essere il precetto degli Stoici. E se Bruto, e Catone si ammazzarono altrimenti, essendo Stoici, per quanto si dice; diedero mal' esempio alla lor setta, nè si ammazzarono, come doveano. Quì entra il P. Ansaldi, e prende a sostenere, che insegnasser gli Stoici, che dovesse l' uomo dar morte a se stesso senza esaminar la ragione, e per furore. E già crede di poter provarlo con gli esempi; e però narra di molti Stoici, che per furore, come egli dice, si uccisero; e quindi raccogliendo con gran diligenza tutte le disperazioni di quella setta, e mettendo in vista i lor mali costumi, mormora gravemente di Seneca, e di Catone. Le quali cose tutte quanto sieno fuor di ptoposito, ognun sel vede. Perchè chi non sa, che la dottrina dei Filosofi non è sempre conforme alle azioni loro? Quanti Peripatetici, quanti Platonici lodarono la temperanza, e furono intemperanti? Quanti biasimarono le ricchezze, e le cercarono? E' dunque la dottrina dei Filosofi da raccogliersi, non dalle azioni, che fecero, ma dagli scritti, che ci lasciarono, potendo quelle dalla lor dottrina discordare, non questi. Viene però il P. Ansaldi, se a Dio piace, anche agli scritti, volendo mostrar per essi, che mai non ebber gli Stoici per azion ragionevole e virtuosa l' ammazzarsi; e ne cita più luoghi nel paragiafo LXXXVII., ed altrove. Ma che diremo, se quei luoghi medesimi, che egli cita, non solo non mostrano quello, che egli vuole; ma dicono tutto il contrario? Il che

già

già può vederſi nel primo, che egli ne reca alla pagina 205., tolto da Seneca, il qual ſcrivendo a Lucilio così dice: *Non vides, quam ex frivolis cauſis vita contemnatur? Alius ante amicæ fores laqueo pependit, alius ſe præcipitavit e tecto, ne dominum ſtomachantem diutius audiret, alius ne reduceretur e fuga, ferrum adegit in viſcera. Non putas virtutem hoc effecturam, quod effecit nimia formido?* Chi non vede da queſte parole, aver voluto Seneca, che ſe la pazzia tanto vale appreſſo gli uomini, che gl' induce talvolta ad ammazzarſi, molto più dee valere a far lo ſteſſo la virtù? Come dunque dice il P. Anſaldi, che gli Stoici non inteſero virtù niuna nell' ammazzarſi? E come per provarlo adduce parole tali di Seneca, che moſtrano tutto il contrario? Come aſſeriſce nello ſteſſo paragrafo LXXXVII., che non furono gli Stoici così pazzi, che voleſſero ucciderſi per virtù? Quaſi non foſſero ſtati ancor più pazzi volendoſi uccidere per pazzia. E che accadeva, che S. Agoſtino tanto ſi affaticaſſe per moſtrar loro, che era irragionevol coſa l' ucciderſi, ſe non l' aveſſero avuto eſſi per ragionevole? Legganſi le parole ſteſſe di S. Agoſtino, che il P. Anſaldi ha meglio traſcritte, che inteſe, nel paragrafo XCIV; nelle quali parole molto ſottilmente argomenta quel gran Maeſtro contro gli Stoici, dimoſtrando loro, che il dar morte a ſe ſteſſo è un contravvenire alla pazienza; il che ſarebbe ſtato vano, ſe aveſſero eſſi voluto, che l' uomo doveſſe dar morte a ſe ſteſ-

ſo per impazienza. Ma tra quante autorità ne reca ſu queſto propoſito il P. Anſaldi, n' ha egli pur' una, la qual moſtri aver' inſegnato gli Stoici, che l' uomo doveſſe ucciderſi per furore, e non più toſto ſol quando vi foſſe indotto da ragione? Vegganſi le autorità molte, che egli eſpone nel paragrafo LXXXVIII. La prima è di Seneca, il quale conforta l' uomo, ſe non gli piace la vita, ad uſcirne, avviſandolo, che ciò è conforme all' eterna legge: *Nil melius æterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos*: e conchiude: *Placet? Vive. Non placet? Licet eo reverti, unde veniſti*. Vuol, che l' uomo per ucciderſi faccia prima i ſuoi conti, ed abbia riguardo all' eterna legge, e affinche uccidaſi ſenza ſcrupolo, l' avviſa, che è coſa lecita. La ſeconda autorità è del Tragico, il qual dice: *Ubique mors eſt; optime hoc cavit Deus. Eripere vitam nemo non homini poteſt; at nemo mortem*. Diceſi egli quì, che debba l' uomo ucciderſi per furore? Che anzi pare, che Dio ſteſſo ve lo inviti, avendogliene preparate tante comodità. La terza autorità è di Orazio là dove induce un' uom dabbene, che parlando al tiranno, gli dice: ſe tu mi nojerai troppo; ed io me n' andrò; e vuol dire: mi morrò. *Ipſe Deus, ſimul atque volam, me ſolvet. Opinor. Hoc ſentit: moriar*. Spera che Dio ſteſſo ve l' ajuterà; tanto crede, uccidendoſi, di ſeguir la ragione, non il furore. Io laſcio le altre autorità del P. Anſaldi per non eſſere troppo

po lungo; e già sono tutte d' un modo, argomentando egli sempre, che, poichè gli Stoici talvolta imponevano all' uomo di uccidersi per uscir dei travagli, gl' imponessero l' impeto, e il furore; quasi che il voler' uscir dei travagli sia sempre un furore, nè possa farsi anche talora con virtù. E qual Filosofo diede mai un precetto, che dovesse osservarsi per impeto? Poichè dovendosi seguir l' impeto, inutile è il precetto. Nè importa esaminar quì ora, come fa il P. Ansaldi in tanti de' suoi paragrafi, se dovesser gli Stoici imporre quel lor precetto, nè quanto fosse difficile l' eseguirlo; perciocchè quì non si cerca, se imponendolo, s' ingannassero; si cerca, se l' imponessero. Qual cosa era meno da imporre, e meno ancor da eseguirsi, che sveller dall' animo, e tutte quante estirpar le passioni? Pur chi nega, che gli Stoici l' ordinassero? I quali ben poterono similmente ordinare, che l' uomo desse morte a se stesso, non già per qualunque cagione, nè per qualunque modo, ma solamente quando il tempo, e il loco, e le circostanze tutte, secondo lui, il chiedessero, e la ragion nol vietasse.

E già parmi di aver difeso abbastanza le due cose, che sole circa il dar morte a se stesso io avea dette contra il Signor di Maupertuis; ma il P. Ansaldi mi riprende ancor di quelle, che non ho detto. Veggiamone alcuna brevemente. Nel paragrafo LXXXVII. fa una ben lunga, e assai studiata argomentazione, conchiudendo poi alla pagina 210., che

che sarebbe obbligo mio di dimostrare, o che ai Cristiani ancora sia lecito di ammazzarsi, o che debba esser lecito solo agli Stoici. Quando ho io detto mai, che l' ammazzarsi sia lecito a veruno; sì che io debba distribuire questa licenza, secondo che piace al P. Ansaldi? E già quanto a' Cristiani non s' è egli convenuto tra il Signor di Maupertuis e me, che ad essi non si convenga l' ammazzarsi in verun modo? Quanto agli altri, qual cosa ho detto io, e qual quò dirsi, perchè, fra tutti, a' soli Stoici debba essere conceduto di ammazzarsi? A' quali tanto meno questa concession si conviene, che agli altri, quanto che essi, credendo, che i travagli della vita presente non sieno mali, hanno men ragione degli altri di voler' uscirne. Nel paragrafo XLIV. mi fa dono il P. Ansaldi di un' argomento, che egli si ha formato a modo suo, col qual dice, che io potrò dimostrare, se voglio, che la ragion naturale ritrae l' uomo dall' ammazzarsi. Poi nel paragrafo seguente ripigliasi il dono suo, distruggendo l' argomento prestatomi, e conchiudendo, che la ragion naturale non ha argomento niuno, per cui possa trattenere un' uomo, il qual sia infelicissimo, dal dar morte a se stesso. Che se tra gl' infelicissimi, che furono al tempo dei Greci, e dei Romani, alcuno se ne trattenne; nol fece già egli per qualche natural ragione, ma per certa rivelazione, che ebbe Adamo. E quindi sdegnandosi contra la natural ragione chiude il paragrafo con queste parole:

Si præ-

si praeceptum igitur de non perpetranda autocheiria ipsimet Gentiles Religioni asserebant, quae nostrorum est fiducia illud tribuere rationi? Che è, come se uno dicesse: la Religione vieta il furto; che ardimento è dunque questo di volere, che la ragion naturale lo vieti ancor' essa? Ora rispondendo dico, che molto ringrazio il P. Ansaldi dell' argomento prestatomi, quantunque non ne avessi gran bisogno; e più lo ringrazio, che, ripigliandoselo, me n' abbia però lasciata la miglior parte. Perchè se egli in ultimo solamente nega, che la ragion naturale trattener possa gl' infelicissimi dall' uccidersi; lascia dunque, che possa trattenere i meno infelici. Questi dunque si salveranno, nè dovranno uccidersi tutti gli uomini; che è quello, che io volea. Che argomentazione è poi quella del paragrafo LXXXVIII., dove il P. Ansaldi alla pagina 213, vuole, che se Catone, secondo me, si ammazzò per virtù, debba essersi ammazzato per virtù ancor Cassio, ancor Bruto, ancor Marco Antonio, ancor Dolabella, ancor Mitridate, ancora Ircano, ancor Tolomeo. Io aspettava, che in questo numero mettesse ancor Giuda. Ma chi dice a lui, che fossero questi tutti Stoici, come Catone? Chi dice a lui, che, essendo Stoici, avessero tutti la stessa virtù? Chi dice a lui, che la esercitassero in quell' ultimo atto così terribile, in cui appena può credersi, che la esercitasse Catone stesso? E che leggiadra conseguenza è poi quella, con cui si chiude tutto il paragra-

ragra-

ragrafo, dicendo, che dunque gli Stoici si uccidevano per sottrarsi alla miseria, volendo con ciò inferire, che il facessero non per ragione, ma per furore; quasi fosse un furore il non volere esser miseri. Nè dico già, che dovessero ammazzarsi così, come faceano; nè che avessero ragion giusta di farlo; dico solo, che credevan di averla, e intenzion loro era, ammazzandosi, di farlo con virtù; e dico, che a provare, che il facessero per furore, non basta, che il facessero per non volere esser miseri. Io poi non so, qual fosse l' intenzione di Mitridate, e di Ircano. Ma già del dar morte a se stesso s' è ragionato abbastanza.

Vengo ora alla speranza de' premj, che debbonsi al virtuoso; tra quali può giustamente riporsi una certa tranquillità e contentezza d' animo, che non può mai separarsi dalla virtù. Diremo dunque di questa tranquillità in primo luogo, poi passeremo agli altri premj. Intanto però bisogna sapere, qual quistione tra il Signor di Maupertuis e me sia nata sopra la tranquillità del virtuoso. Avea detto il Signor di Maupertuis nel capo VI. dell' elegante suo libro, che la Filosofia degli Stoici e quella de' Cristiani tanto sono tra loro contrarie, che nulla più, e che non possono conciliarsi in niun modo: *il n' ya rien, qui admette si peu de conciliation*. E certo se egli, così dicendo, avesse riguardata l' una e l' altra Filosofia in generale, non sarebbe nata tra lui, e me quistion niuna. Chi è così poco versato in Filo-

Filosofia, che non sappia, in quante parti discordassero affatto gli Stoici da' Cristiani? Nè accadea, che il P. Ansaldi si affannasse tanto in tanti luoghi per dimostrarnelo, e vi perdesse tutto quasi il paragrafo LI. Ma avendo voluto il Signor di Maupertuis comprovare l' estrema contrarietà degli Stoici, e de' Cristiani, con addurre alcuni particolari insegnamenti sì degli uni, come degli altri, i quali dice esser tra loro contrariissimi, a me è nata qualche difficoltà in questi particolari insegnamenti; & ho detto nel capo VI. del mio Ragionamento, non esser quelli poi tanto contrarj, quanto paiono al Signor di Maupertuis, che vale a dire non distruggersi tra loro, ma poter comporsi a qualche modo. Tengasi dunque fermo, che la quistione tra il Signor di Maupertuis e me non è già sopra la contrarietà della Filosofia Stoica, e della Cristiana; è sopra la contrarietà di alcuni particolari insegnamenti; e perchè tra questi uno n' ha degli Stoici, che è di amar l' onestà, & uno de' Cristiani, che è di amar Dio, e il Signor di Maupertuis gli ha per contrarj, perciocchè l' amor di Dio reca all' uomo un soavissimo e sommo contento, laddove l' amor dell' onestà, secondo lui, non ne reca niuno; perciò è nata quistione tra lui e me, avendo io detto nel mio Ragionamento alla pagina 279., che anche dall' amore dell' onestà qualche piacere può trarsi, quantunque certo non così grande, nè così nobile, come quello è, che traggono i Cristiani dall' amar

 Dio.

Dio E certo se null' altro ricercavan gli Stoici, che l' onestà, e ad essa sola intendevano, ed essa sola numeravan tra i beni, come non doveano sentirne qualche piacere, qualunque volta paresse loro di conseguirla? Eccovi le parole, con le quali mi sono spiegato nella pagina sopraddetta: *se il Cristiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, nè d' altro cura; perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l' onestà sola, nè curando altro? E so io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà essere accompagnata da certe dolcezze, di cui son privi gli Stoici, i quali non si vantano nè di rapimenti, nè di estasi. Ma altro è, che la tranquillità del Cristiano sia più nobile e maggiore che la tranquillità dello Stoico, altro è, che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna*. La quistion dunque, ridotta a' suoi termini, si è, se potesse lo Stoico, seguendo la naturale onestà, trar da essa alcun contento, alcun piacere; il che cercasi degli Stoici, perchè degli Stoici ha voluto il Signor di Maupertuis ragionare; potrebbe cercarsi lo stesso di tutti gli altri Filosofi, anzi pure di tutti gli uomini; de' quali chi fu mai, che non sperasse di trarre alcun piacere dall' onestà? Gli Epicurei non la amavan per altro.

E certo il P. Ansaldi, così voglioso, com' è, di contendere, quantunque nel paragrafo LIII. prenda a dimostrare, che l' immutabile e sempiterna onestà niente vaglia a consolar l' uomo, e ricrearlo:

lo: *inepta sit*, dice egli, *honestas illa immutabilis & sempiterna ad infelicitatem vitæ præsertim minuendam, quod nos fuse demostrabimus*; non è però che la natura stessa nol richiami talvolta dal suo errore, e nol corregga. Eccovi che nel paragrafo XCVI. pur concede, che la virtù è il massimo di tutti i beni, che possono aversi in questa vita: *bonum utique hac in vita maximum*; e nel LXIV. vuole, che sia naturale all' uomo, ed innato l' amore della virtù: *innatum in homine virtutis amorem*. Or come potrebbe l' uomo non sentir niun piacere, conseguendo la virtù, che è il massimo di tutti i beni; e che egli naturalmente appetisce? Chi mai potrà intendere quell' oscurissimo paragrafo LXXXIII., e il seguente. Leggagli chi vuole. Ma non par egli che quivi conceda il P. Ansaldi, poter lo Stoico per la sola virtù conseguire la felicità formale, quantunque conseguir non possa l' obbiettiva? Non par egli quivi, che la tranquillità dello Stoico soltanto si dispregi per rispetto della tranquillità del Cristiano? E se a farla scomparire era necessario un tanto e tal paragone, bisogna ben dire, che ella non sia poi in se stessa del tutto spregevole. Sebbene un tal paragone è tutto fuor di proposito; perchè chi ha mai detto, che la tranquillità di un Filosofo uguagliar possa quella di un Cristiano? Ma il desiderio, che ha il P. Ansaldi di contradire, gli fa parer bene spesso, ch' io dica altro da quel, che dico; così scambiando stranamente le quistioni, va pur contra-

traftando, e non s' accorge, che non contrafta con niuno. Ecco che nel paragrafo XII. nella pagina 16. pargli, che io abbia detto, che tanto può il conseguimento dell' oneftà nello Stoico, quanto può nel Criftiano il conseguimento de i beni eterni; *contemplationem & prosecutionem sempiternæ & immutabilis Stoicorum honeftatis id agere potuisse, quod prosecutio & expectatio bonorum supernorum*. Quando, dove ho io mai detto quefto? Nel paragrafo LII. alla pagina 108. pargli, che io abbia detto, che possa lo Stoico conseguire la tranquillità dell' animo egualmente, che il Criftiano; ed impone un tale errore alla pagina 282. del mio libro: *si tranquillitatem animi indipiscitur Chriftianus quærendo Deum, non videre se subjcit pag. 282. cur tranquillitatem animi indipisci non possit æque Stoicus*. Ed è veramente leggiadra la citazion di quella pagina; la qual non dico, che non parli di ciò, dico, che parlandone afferma tutto il contrario. Pregovi, Lettore umanissimo, di vederla. Ma più leggiadro è anche il principio del paragrafo LXXXIII., dove il P. Ansaldi mi fa dire, che lo Stoico può conseguire la fteffa tranquillità, che il Criftiano; e cita le mie parole fteffe tratte dal capo VI. del mio Ragionamento, alla pagina 279., volgendole in latino a quefto modo: *Si Chriftianus nil aliud quærens, quàm Deum, beatam acquirit animi tranquillitatem, quare eamdem non consequetur animi tranquillitatem etiam Stoicus, non alia de re sollicitus, quàm de honeftate*? P. Ansaldi, le

le mie parole nel capo VI. alla pagina 279. sono queste: (le avete voi lette? perchè così le traducete, che pare, che non le abbiate lette) son dunque queste: *se il Cristiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, nè d' altro cura; perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l' onestà sola, nè curando altro? E so io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina &c.* Dicesi egli quì, che la tranquillità dello Stoico, e la tranquillità del Cristiano sia la stessa? V' ha egli un segno, un' indicio, un' ombra di quel vostro *eamdem?* Che a voi stesso non avrebbe dato l' animo di inserirvi, se, come convenivasi, aveste voluto far conto di tutte le mie parole, l' ultime delle quali non soffrono certamente quell' *eamdem*. Perciocchè come potrebbe essere la tranquillità del Cristiano più nobile, più magnifica, più divina, ed essere quella stessa? Ma se il paragrafo LXXXIII. mi ha imposto un' *eamdem* contro ogni ragione, e prima il LII. mi avea imposto un' *æque;* passando il mal' esempio all' LXXXV., mi ha questo imposto e l' uno, e l' altro; e credendo forse di farsi più elegante, ha unito insieme e l' *æque*, e l' *eamdem*. Dice dunque alla pagina 198., poter lo Stoico, secondo me, conseguire *æque eamdem tranquillitatem*, che può conseguire il Cristiano: *Si Christianus nil aliud quærens quàm Deum, beatam acquirit animi felicitatem, cur eamdem animi tranquillitatem Stoicus æque, nulla alia de re, quam de honestate sollici-*

licitus, acquirere non possit? Ma il mio libro è nelle mani di tutti; e può ognuno vedere, se io abbia mai detto, che lo Stoico possa conseguire egualmente la stessa felicità, che il Cristiano. Ho detto (acciocchè ben l' intenda il P. Ansaldi) ho detto, e dico, che se l' amar Dio produce nell' uomo un nobilissimo piacere, anche l' amore dell' onestà ne produce alcuno, il quale è certamente, ed oltre ogni credere, di quello men nobile, ma pure è piacere; il che potrebbe similmente dirsi della sanità, delle ricchezze, degli onori, che senza dubbio recano alcun piacere, quantunque certo non sia da paragonarsi con quello della visione beatifica.

Ma se il P. Ansaldi ha così malamente scambiati i termini della quistione, trattandosi di quel piacere, che necessariamente accompagnasi con la virtù, l' ha fatto meno, trattandosi degli altri premj, che la seguono? Veggiamolo. Ma prima esponghiamo i principj della contesa. Avea detto il Signor di Maupertuis, gli Stoici, e i Cristiani essere contrariissimi anche in questo, che i primi niun premio proponevano alla virtù, volendo, che ella fosse seguita per lei stessa, là dove i Cristiani le propongono un premio grandissimo ed eterno; ed io dissi di non vedere in ciò tanta contrarietà; perchè quantunque i Cristiani propongano alla virtù un premio eterno, e grandissimo, voglion però, che sia ella seguita anche per lei stessa, così che, se mai potesse avvenire, che dovesse mancar loro quel premio,

mio, non vorrebbono per ciò darsi al vizio, anzi vorrebbono seguir tuttavia la virtù. E non è dunque la virtù da seguirsi, e da amarsi, e da volersi anche per lei stessa? E non è questo il sentimento di tutti i Maestri? E nol dice l' incomparabile S. Tommaso, che val per tutti? Così pur dice nel secondo delle sentenze alla dist. 21. q. p. *Inter bona autem invenitur aliquid, quod est bonum simpliciter, & per se, sicut bona honesta, quæ tamquam fines appetuntur sui gratia*. Io sarei infinito, se volessi citar quì tutti coloro, che insegnaron lo stesso; e potrei anche produrre innumerabili esempi di sapientissimi uomini, che lo provarono in lor medesimi, e più presto avrebbon voluto perdere l' eterna gloria, che commettendo una colpa allontanarsi dalla virtù. Il che tanto più lor convenivasi, quanto che essendo Cristiani, la virtù proponevansi non solo della sua natural bellezza adorna, e risplendente, ma d' un' altra ancora soprannaturale affatto, e divina. E che altro ebbe in animo quel maraviglioso uomo, che desiderava di essere anatema da Gesù Cristo per gli suoi fratelli, se non di anteporre la gloria del Signore alla sua stessa beatitudine? *Illa fruitione & gloria privari sustinuerim, ut ne dominus meus convicio afficiatur:* così lo interpreta l' eloquentissimo S. Giovanni Grisostomo, nè da lui si allontana S Tommaso ne' sottilissimi suoi commenti. Ora in che discordano da così illustri autorità le parole, con le quali io mi spiegai nel capo VI. del mio Ragionamento

to alla pagina 282.? Venendo quivi a ragionare dell' aspettazione, che hanno i Cristiani del premio eterno, dico: *i quali*, cioè i Cristiani, *protestano d' esser disposti ad operare virtuosamente anche senza una tale aspettazione; di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù, e allora solo si stiman perfetti, quando sono così disposti. Con che mostrano, che quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della virtù, e seguirebbono di servir l' onestà*. E chi sarà mai quello, a cui, leggendo queste parole, parer possa, ch' io levi al Cristiano la speranza? S' io dico, che operar vorrebbono virtuosamente anche senza una tale aspettazione, ben mostra, che operano al presente per essa; e se non vogliono aver bisogno della speranza per operar bene, è egli per questo, che non la ritengano? E' egli per questo, che non operino virtuosamente anche per essa? Diremo noi, che S. Paolo la deponesse, quando desiderò di essere anatema? E questo sentimento è così chiaro, che a non intenderlo bisognerebbe essere un' uomo nato apposta per non intendere. Io non dico tanto del P. Ansaldi; e credo, che egli intenda moltissimo; ma dir bisogna, che quel giorno, che egli lesse le sopraccitate mie parole, per la mia mala ventura intendesse molto poco, onde va gridando in mille luoghi del libro suo, che io levo a' Cristiani la speranza de' beni eterni, ch' io voglio, che operino senza speranza, che io gl' induco al disprezzo de' premj da Dio

pro-

promessi. Nè io però gli sarò molesto gran fatto di ciò; e facilmente gli perdonerò un' errore, che egli stesso, intendendo meglio le mie parole, ha mostrato poi di conoscere nella seconda lettera aggiunta al mio primo discorso, e crede aver bisogno di discolpa, e in certo modo se ne scusa. Io lo scuso tanto, quant' egli vuole, nè sono così inumano, ch' io voglia riprendere un fallo già confessato. Non dovea però, avendo egli bisogno di discolpa, incolpar me così ingiustamente, e dare anche a credere, come fa nel paragrafo LXXX., che l' amar Dio, siccome rimuneratore delle buone opere, sia, secondo me, un' amor vile e mercenario. E dove, P. Ansaldi, l' ho detto io? Mostratemi il luogo, accennatemelo, che io l' emenderò. Sappiate però, che sebbene non son teologo, ed ho soltanto così qualche lume di Filosofia, non mai però passommi per l' animo tal pazzia. Chi non sa, che l' amore non è mai mercenario, qualunque volta l' amante vuol per mercede dell' amor suo quella stessa cosa, che egli ama? E s' è così, come potrebbe dirsi mercenario l' amor del Cristiano, che amando Dio vuol per mercede lo stesso Dio? Non m' incolpate dunque così facilmente, e leggete un poco meglio i libri, che voi volete incolpare. Così sarete più degno di quella escusazione, di cui confessate aver bisogno.

E già delle cose appartenenti ai premj proposti alle oneste azioni abbiamo detto abbastanza. Dicia-

Diciamo ora dell' onestà stessa; circa la quale sebbene è difficile, seguendo il P. Ansaldi, di esser breve, e tener qualche ordine, mi sforzerò tuttavia di far l' uno, e l' altro. Perchè però giova assai volte premettere alcune cose per esser più breve, e più ordinato nell' altre, non vi dispiaccia, Lettore umanissimo, ch' io mandi innanzi alcuni avvertimenti, che credo essere necessarj. E primamente è da sveller dall' animo un' opinione, che potrebbe esservi stata introdotta dal volgo, e confermata dal libro stesso del P. Ansaldi. Perchè quel dir sempre: l' onestà degli Stoici; e così sempre chiamarla, può far credere a taluno, che gli Stoici s' avesser formata un' onestà loro propria, e particolare, e niente comune agli altri uomini, così che le quistioni, che di essa si fanno, appartengano agli Stoici solamente; il che è falso. Perciocchè gli Stoici non ebbero niuna onestà loro propria, ma quella seguirono, che era comune anche agli altri Filosofi, anzi pure a tutti gli uomini; e in ciò solo si distinguevan dagli altri, che dove gli altri, quantunque seguissero l' onestà, e a tutte le cose l' anteponessero, non credevan però, che ella sola fosse bastante a rendergli felici; gli Stoici sel credevano. E' dunque l' onestà degli Stoici non una onestà propria di loro, ma quella comune, che risplende a tutte le menti, mostrandosi col suo chiaro lume all' intelletto, e dolcemente invitando la volontà. E perchè è bene sapere, che cosa ella sia,

e in

e in che consista, affinchè quello, che son per dire, s' intenda più facilmente, la dichiareremo a questo modo. L' onestà altro non è, che una serie di proposizioni, le quali si offrono naturalmente all' animo, e come maestre e signore gli mostrano e prescrivono le cose, che egli dee voler fare. Di tali proposizioni n' ha alcune, che vengono innanzi da se, e voglion' esser tenute per vere, senza aver bisogno di argomentazion niuna; e queste posson dirsi principj, ovvero assiomi dell' onestà, come quella sarebbe: bisogna far bene al compagno, se fa mestieri, e se si può. N' ha poi dell' altre, che non vengono all' animo, se non vi sono introdotte, e per così dire raccomandate da qualche argomentazione dedotta da' principj medesimi, la qual faccia una chiara testimonianza della lor verità. E queste sono parte evidenti, ed altre solamente probabili. Così la forma dell' onestà si contien tutta in certe proposizioni, le quali seguendosi l' una l' altra, e quasi tenendosi per mano, formano quel bell' ordine eterno ed immutabile, a cui conformandosi gli uomini si rendono eccellenti, e quanto la natura loro comporta, perfetti e divini. Questo è quel bell' ordine, il quale chi levasse dal Mondo, leverebbe ogni virtù, ogni amicizia, ogni società. Quello, che i Filosofi hanno sempre riguardato, come il più raro e singolar tesoro, che la natura abbia scoperto agli uomini, senza il quale poco estimerebbono l' esser nati. Quello, che è sempre stato amico di Re-

ligione, la quale non gli ha mai contraddetto; e se ha voluto sedersi sopra di lui in più illustre ed alto luogo, non l' ha però disprezzato, ed ha voluto essergli preferita, non come a cosa vile ed abjetta, ma come a cosa nobilissima, di cui ella è ancor più nobile. Così pensano generalmente i Filosofi di quel bell' ordine immutabile, in cui è posta l' onestà.

Veggiamo ora quello, che ne dice il P. Ansaldi. Dice nel paragrafo LXXIII. che l' onestà tanto predicata dagli Stoici (potea dire: da tutti i Filosofi), per se stessa, se non ordina castighi, e non minaccia, non può servire di legge, nè obbligar gli uomini, nè ordinare la società. Ecco le sue parole, che leggonsi alla pagina 161. *Sempiterna illa & immutabilis, prædicata a Stoicis, honestas metum naturalis legis osoribus iniiciebat nullum; ubi nullus metus est, nulla vis legum est; ubi nulla vis legum est, ordinata societas esse non potest*. Ecco il bell' onore, che egli fa all' onestà. Leggasi il paragrafo LIV., il LX. il LXIV. Quanto disprezzo inducono dell' onestà, salvo se non venga dal Cielo una qualche Religione, che prometta alcnn premio a chi la segue! Nel paragrafo LXI. e nel seguente con quanta pompa si espone l' opinion di coloro, che la virtù, e l' innocenza, ove non sieno premiate, hanno nel numero delle vanità! Nel paragrafo LXXV. dice; che l' immutabile e sempiterna onestà, se niente altro ci mostra, se non se stessa, e la padronan-

za,

za, e l' autorità sua, senza prometterci niuna mercede, non può produrre in noi, se non odio e paura: *imperium certe, nisi benefaciendi potestate temperetur, solum parit odium metumque:* così dice, parlando dell' onestà, che egli non sò in qual senso, chiama idolo. E lo stesso ripete nel paragrafo XCII. alla pagina 225. dicendo, che l' autorità, e l' imperio non posson rendere l' onestà, se non odiosa. Dice nel paragrafo XCVI. che la virtù, quantunque sia un bene grandissimo, cessa però di esser bene, se non le si aggiungano altri doni, che possan renderla lieta, e felice: *si beata tamen esse demum non possit . . . amittit tunc profecto rationem boni*; secondo la qual dottrina bisognerà dire, che la virtù non sia per se stessa un bene, e solo debba apprezzarsi per quei piaceri, che le si aggiungono. Nel paragrafo XCVIII. dice, che cadono in manifesta contraddizione tutti quelli, i quali insegnano, che la virtù, e l' onestà dovrebbono amarsi per loro stesse, quand' anche mancasse loro la retribuzione: *qui revera virtutem & honestatem propter se amandas, etiamsi nullus esset retributor Deus, cum Stoicis & Zanotto docent, ipsi sibi apertissime contradicere videntur*. Nel paragrafo LVIII. pur vuole, che sia l' onestà per se stessa, ove non rechi alcun premio, da disprezzarsi; e nel LXXX. la disprezza, come cosa creata; quasi dovessero disprezzarsi le cose, che Dio creò, e mostrò egli stesso di non disprezzare, creandole.

Alle quali cose, quantunque o sieno manifestamen-

mente falſe, o biſogno abbiano di troppo lunga eſplicazione per parer vere, pure è da riſpondere per onore dell' oneſtà; onde appariſca aver potuto i Filoſofi trar da eſſa regole per ben condurſi, ſeguendola per lo merito e dignità ſua, come io diſſi nel mio Ragionamento contro il Signor di Maupertuis, parlando degli Stoici; e lo ſteſſo potea dirſi parlando anche degli altri Filoſofi. Perciocchè qual fu di loro, ſe gli Epicurei ſe ne traggano, il qual non voleſſe, che la virtù doveſſe eſſer ſeguita per la dignità e merito ſuo? Gli Stoici per queſto ſolo; gli altri e per queſto, e per quel premio, che ne ſperavano. E perchè parmi, che le coſe ragionate dal P. Anſaldi intorno a tal materia poſſano comodamente ridurſi a tre capi, io ridurrò pure ai medeſimi la mia riſpoſta, ſpiegando prima, come la naturale oneſtà obblighi per ſe ſteſſa l' uomo, e però abbia forza di legge; poi come poſſa dirſi creata, avendola così detta il P. Anſaldi; poi ſe ſia degna ſoltanto d' odio, e d' avverſione. Detto che avrò brevemente di queſte tre coſe, porrò fine al mio diſcorſo.

E cominciando dalla prima io dico, che quelli, i quali dubitano, ſe l' oneſtà naturale induca per ſe ſteſſa obbligazione negli uomini, poco intendono la quiſtione, che fanno. Perchè ſe negaſſero darſi l' oneſtà ſteſſa, meglio ſi comprenderia quel, che dicono; ma concedendo, che diaſi l' oneſtà, e ſuſſiſtano quelle propoſizioni, che la formano, il di-

man-

mandare, se ella induca obbligazione, onde l' uomo debba credersi tenuto a seguirla, è una dimanda, che non può comprendersi in niun modo. Imperocchè non contiensi ella l' onestà in quelle proposizioni, che sopra abbiamo detto, e che si tengon per vere, ed asseriscono dover l' uomo operare la tale, o la tale azione? Or chi potrebbe tener per vera una proposizione, la quale asserisce lui dover far la tal cosa, e dubitare nello stesso tempo, se sia tenuto di farla? Chi potrebbe dubitare, se debba mantener la fede al compagno, avendo per vera una proposizione, la qual dice: *la fede dee mantenersi*? Non sarebbe egli, come se uno, tenendo per veri i principj dell' aritmetica, pur dubitasse, se fosse obbligato di acconsentir loro? Perchè io credo essere tanto chiaro, che l' onestà per se stessa induca obbligazione negli uomini, che non solo il negarlo, ma parmi essere un' assurdo anche il quistionarne. Per la qual cosa niente mi meraviglio, se avendo il P. Ansaldi nel paragrafo LXXIII. levato all' onestà l' autorità di obbligar gli uomini, quasi pentito gliel' ha poi restituita nel paragrafo LXXVIII., e per discorrer men male ha avuto bisogno di contraddirsi. Non confessa egli nel sopradetto paragrafo LXXVIII. alla pagina 176., che quand' anche mancasse all' onestà ogni premio, pur dovrebbe l' uomo, inquanto è ragionevole, seguirla per lo merito, e dignità sua? E questo che altro è se non dire, che l' onestà induca

duca obbligazion per se stessa, e che per se stessa abbia forza di legge? E s' è così, perchè non potrà dirsi, che i Filosofi, e s' a Dio piace, anche gli Stoici, abbiano tratte da essa regole per ben condursi? Perchè non potrà dirsi, che essa molto vaglia a stabilire ed ordinare la società? Nè mi si dica (ciò che dice troppo spesso il P. Ansaldi) che gli uomini s' inducono dai premj, e dalle pene; poichè il premio e la pena non fanno l' obbligazione, ma la suppongono; nè si castigherebbe il colpevole, che non vuol seguir l' onestà, se non fosse già obbligato di seguirla. Si propongono dunque agli uomini i premj e le pene, non acciocchè debbano esser buoni, ma acciocchè vogliano esser buoni, come debbono.

Veggiamo oramai, per qual modo possa dirsi creata l' onestà; il che dicendosi senza altra spiegazione, potrebbe appresso molti sminuirne il decoro, e l' autorità, e far' animo a coloro, che l' hanno posta tra le cose vane ed inutili. Io voglio trattar questo luogo famigliarmente, e senza sottigliezze. Però dimando subito al P. Ansaldi, uomo di rara erudizione: se fu creata l' onestà, quando, in qual tempo fu creata? Che certo sarà antichissima; e dovea senza dubbio essere prima di Enea. Anzi, avendo Dio create le cose ne' primi sei giorni del mondo, dovrà aver creata l' onestà in alcun d' essi. In qual dunque? E saprei anche volentieri, quando creasse la giustizia, la fedeltà, la mansuetudine,

e le

e le altre virtù; le quali sentendo, che fu creata l' onestà, vorranno bene essere state create ancor esse. E similmente saprei volentieri, prima che la virtù fosse creata, quali sarebbero state da dirsi in quel tempo le azioni; perchè nè virtuose esser potevano, non essendo ancor creata la virtù; nè ree pure, non potendo essere virtuose. Ma lasciamo queste interrogazioni, nelle quali parrà forse ad alcuno, che io abbia voglia di scherzare. Ragioniam dunque alquanto più seriamente, e raccogliamo ogni cosa in breve. Altro è l' onestà universale ed astratta, la qual consiste in quegli assiomi, e in quelle proposizioni, che sopra abbiam dichiarate; altro è l' onestà particolare e propria di ciascuno, che chiamerei più volentieri virtù, la quale è posta in un abito, che l' uom contrae in se stesso, conformando le azioni sue all' onestà universale. Quanto dunque all'onestà universale, qual Filosofo fu mai, che non l' avesse per eterna, immutabile, necessaria? Il P. Ansaldi egli stesso così la chiama in molti luoghi. E se dicesi eterna, se immutabile, se necessaria, come poi potrebbe dirsi creata? Chi disse mai create le essenze delle cose? E ciò perchè? Perchè si stimano eterne, immutabili, e necessarie. Se dunque non son create le essenze, perchè sarà creata l' onestà? E se niun crede, essere state create le proposizioni, che formano la Geometria, l' Arimmetica, l' Algebra; perchè vorremo noi, che sieno state create quelle, che formano l' onestà? Nè vale il dire, che ciò posto,

 sa-

farebbono fuor di Dio alcune cofe non create; che anzi per questo appunto, che non son create, dee dirsi, che non son fuori di Dio, ma sono in Dio, e sono Dio stesso, in cui tutte le verità, essenze, e forme per maraviglioso inesplicabil modo si uniscono insieme e si raccolgono, costituendo quel purissimo, e semplicissimo essere principio d' ogni virtù, e fonte d' ogni bene. E fin quì sia detto dell' universale onestà. Quanto alla particolare, che propriamente chiamasi virtù, ed è una qualità, ovvero un' abito, che sopravviene all' animo per l' esercizio di molti atti virtuosi, potrà ella bensì in certo modo, e secondo l' uso del parlar popolare comune dirsi creata, ma se lasceremo parlare ai Filosofi, secondo la proprietà de' loro termini, non già. Imperocchè creato si dice non tutto quello, che dal non essere si riduce all' essere, ma quello solo che si riduce all' essere senza esser tratto da verun soggetto, che fosse prima di lui. Altrimenti chi trattando la cera, e volgendola, la fa rotonda, direbbesi, che crea la rotondità, poichè riduce quella rotondità che egli fa, dal non essere all' essere; pur non si dice, che la crei, ma la produca, perciocchè la trae dal soggetto che è la cera, senza cui non potrebbe egli produrla. E lo stesso vuol dirsi di tutte le affezioni, e qualità, e modi, che secondo i Filosofi non si creano, ma risultano nei soggetti per una produzione d' un' altro genere. Ora se così è, chi dirà, che la virtù, la quale sopravviene

all'

all' animo, che n' è il soggetto, senza cui non potrebbe ella sussistere, sia creata, e non più tosto prodotta a guisa, che si producono tutte le altre qualità? Se già non parlassimo d' una virtù straordinaria, e superiore all' ordine della natura, la qual si farebbe per una produzione più nobile. Io credo dunque, che l' onestà, quand' anche per questo nome voglia intendersi la virtù, non debba propriamente dirsi creata; e molto meno, se voglia intendersi, non la virtù, ma quella universale ed astratta onestà, che non è circoscritta nè da luogo, nè da tempo, ma è posta sopra ogni luogo, e prima di ogni tempo, maestra eterna di tutte le intelligenze, e direttrice comune di tutte le belle azioni. Nè io perdonerei al P. Ansaldi il torto, che le ha fatto, di chiamarla creata, se non mi facesse dimenticar di questo un' altro torto maggiore, che pur le fa.

Perciocchè qual torto maggiore potea farsi all' onestà, che il dire, che ella, in quanto a se, se non promette alcun premio, non può produrre negli animi umani altro che odio ed avversione? Come se, priva in se stessa d' ogni bellezza, dovesse per via di prezzo procacciarsi amori non meritati. Ma che trova egli il P. Ansaldi di odioso, di spiacevole nell' onestà? La quale se si para dinanzi agli uomini con autorità, e con imperio, comandando loro, che l' amino; chi sarà così fiero, così barbaro, così inumano, che voglia odiarla per questo,

perchè vorrebbe essere amata? Non è ella bellissima sopra ogni credere, e piena di perfezione e bontà? Non merita forse d' essere amata anche per questo, perchè lo chiede? Essendo il chiederlo in lei lo stesso, che il meritarlo. Che non è già, come un tiranno, il qual vuol' esser servito senza averne niun merito, imponendo le cose, che si conoscon cattive, ingiuste, irragionevoli; ma ella niuna ne impone mai, che non paja buona, ragionevole, e giusta; e se tal non paresse, ella non l' imporrebbe; così che va sempre d' accordo con l' intelletto, non ordinando mai se non quelle azioni, che egli stesso giudica belle, nobili, magnifiche, eccellenti, divine, e degne di esser fatte. E posto ciò, come potrebbe l' uomo avere in odio l' onestà, che non dissente mai dal giudizio suo? Come abborrir quelle azioni, che ella prescrive ed impone, se egli stesso le approva, e celebra, e lauda, e commenda? Ma dirà alcuno: se l' onestà non discorda mai dall' intelletto, discorda bene spesso dalle passioni; onde nasce tumulto nell' animo. Sia pur così. Ma chi ne darà colpa a lei più tosto, che alle passioni, alle quali non contrasterebbe l' onestà, se esse a lei non contrastassero. Rimettiamone il giudicio all' intelletto, che solo è valevole a ben distinguere la verità. E non giudica egli sempre quelle cose esser buone, e da farsi, che vengon proposte dall' onestà; e quelle, che contro essa si propongono dalle passioni, esser malvagie? Qual vizio-

so

so fu mai, che non si vergognasse d' avere abbandonata la ragione per servire alle passioni? Ma non fu mai virtuoso, che si vergognasse di esserlo. Quanto sforzo fanno i malvagi, e quanto ingegno adoprano per colorire le loro azioni, ed abbellirle, e farle parere oneste, non che agli altri, ma anche, se potessero, a lor medesimi? Con che fanno vedere, quanto sia bella agli occhi loro l' onestà. O bellezza incomparabile, e somma, bellezza celeste veramente e divina, che innamori di te stessa eziandio i più ritrosi, e spargi l' animo di quei, che ti seguono, d' un purissimo, e soavissimo piacere, che non può da te allontanarsi. Con questo tu conforti gli uomini, e gli ricrei nelle avversità. Con questo gli stimoli alle belle imprese. Con questo gli richiami dagl' inviti ingannevoli delle passioni. E può egli essere alcuno, che dica, che tu sii per te stessa odiosa, e spiacevole? Se il P. Ansaldi l' ha detto in qualche luogo, egli certo ha ripugnato alla natura sua; e l' avrà forse detto per far dispetto agli Stoici. Non ha egli anche detto nel paragrafo LXIV., che natural cosa è amar l' onestà? Non confessa nel LXXVIII., che l' uomo, inquanto è ragionevole, dee seguirla per lei stessa? Non confessa nel LXIII., che per essa l' uom vince le passioni men forti, quantunque vincer non possa le fortissime? Ora come potrebbe l' uom vincere veruna passione per amore dell' onestà, se non la amasse? Come potrebbe seguirla per lei stessa, se gli fosse odiosa? E se

gli

gli fosse odiosa, come sarebbegli naturale l'amarla? E avendo il P. Ansaldi così ben conosciuta la sovrana bellezza di questa eterna ed immutabile onestà, chi crederebbe, che ne avesse poi parlato così male in tanti luoghi? Deh cancellategli, P. Ansaldi, cotesti luoghi dal vostro libro, levategli via, esterminategli; fate, che non ve ne resti pur l'ombra. Non ve ne prego per amore degli Stoici; ve ne prego per amore dell'onestà stessa, che è comune a tutti gli uomini, e so, che vi è cara. Io non fui mai Stoico a' miei dì; come ho dimostrato nel mio primo discorso, e come voi stesso potrete intendere, leggendo con un poco più di attenzione il Ragionamento, ch' io scrissi contro il Signor di Maupertuis; molto meno mi è mai passato per l'animo di voler' anteporre la Filosofia degli Stoici a quella de' Cristiani. Ad ogni modo io non vorrei certo, per dispiacere a Seneca, e a Zenone, dir male dell'onestà. E se voi avete creduto di doverne dir poco bene per difendere quel vostro Franzese, ben potevate in quel luogo abbandonar' il Franzese, senza aspettare, che egli abbandoni voi. Credete voi, che vedendosi egli da voi abbandonato in tanti altri luoghi, che io ho pur notati nel secondo discorso, vorrà poi seguirvi, ovunque il chiamiate, e prender lite con l'onestà degli Stoici per piacervi? Che bisogno n'ha egli per sostenere, che l'immortalità dell'anima sia una verità ignota alla ragione? Che bisogno n'ha

per

per sostenere e ciò, che dice intorno all'ammazzar se medesimo, e ciò, che dice intorno ai premj, che debbonsi alla virtù? Per la qual cosa io mi sono grandemente maravigliato, che non avendone necessità niuna, abbiate voluto pigliarvela contro l' onestà naturale, ed oltre a ciò prendendo tanti sbagli, quanti ne avete preso, far credere fuor d' ogni proposito, ch' io sia nimico di Religione, e non curante di Dio. E vi confesso, che per la stima grandissima, che ho sempre avuta di voi, portandovi amore, come a letterato uomo, fratello d' un' Oratore eloquentissimo, ho sentito un' incredibil dispiacere di dover rispondervi d' una maniera affatto contraria all' indole mia, e al mio costume. Dio buono! come è possibile, che essendo voi d' un' ordine per virtù, e per dottrina tanto chiaro, quant' altro mai fosse, e soggiornando in una Città così nobile, fioritissima d' arti, e di lettere, non abbiate avuto un' amico, che vi ammonisca? Siete voi così abbandonato da tutti gli uomini? Ma io che far poteva? Non doveva io rispondere a tanto grave accusazione? Non dovea far vedere, che un libro da me scritto, e uscito al pubblico, non è punto contrario alla Religione? Che non può parer tale a niun dotto uomo? Che non può parer tale a niuno ignorante? Ed essendo pur tale a voi paruto, vedete, a che mi avete stretto; vedete, a qual conseguenza avete voi stesso voluto esporvi. Nè ho lasciato però rispondendovi, di aver riguardo, quanto ho

to ho potuto, alla gloria del vostro nome. Non vi ho levata la lode di scrittor presto, e copioso, non quella di conoscitore di molte lingue, non quella di erudito in ogni maniera di antichità; ho dimostrato solamente, che giudicando d'alcun mio libro, mancaste alla ragione, ed a voi stesso. E questo ancora ho fatto con mio grandissimo rincrescimento, nè ho creduto di poter tanto dispiacere a voi, che non dispiacessi maggiormente a me medesimo. Voglia Iddio, che sia questa più tosto l'ultima volta ch' io scrivo, che mai permettere, ch' io sia molesto a veruno scrivendo.

FINE.